LA SAGRA TEOLOGIA DEL P. GREGORIO CARFORA DE CHIERICI...

Gregorio Carfora

LA SAGRA TEOLOGIA

DEL

P. GREGORIO CARFORA

DE CHIERICI REGOLARI MINORI.

PRIMA PARTE.

IN NAPOLI, Per il Benzi. 1697.

Con Licenza de' Superiori.

RIferisce Agostino de gl'antichi gentili tre Teologie, la Poetica, la Fisica, e la Ciuile; la poetica è fauolosa, e profana, con cui adheriuano alla mensogniera diuinità di vna gran turba di Dei; la fisica seruì à filosofi per conoscere col solo lume naturale Iddio come artefice della natura; colla ciuile s'istruiuano i popoli idolatri con superstitiosi riti al culto delle loro chimeriche deità; ma io ti propongo vna Teologia, che è la Sagra, e la Christiana, che si regola con lume sopranaturale per farti conoscere l'eccellenze del vero Iddio. Questa è vna scienza così eminente, che si ritroua anche in Dio, che è l'origine dell'eterne verità, e questa è l'increata Teologia, che participata da gl'Angioli, e da gl'huomini è la creata. Questa è regolata da diuersi principij; se ha per principio la fede, si ritroua ne fedeli che sono in questa presente vita, e fù anche ne gl' Angioli viatori; se ha per regola il lume della gloria, e la visione beata, sta nella mente de comprensori, che gia godono Iddio, e la professano anche in quel Regno di riposo, ma senza fatiga, e con facilità incredibile da principij, che chiaramente conoscono tirano euidenti conclusioni senza i pericoli de gl'errori, i cui in questa vita possiamo inciampare. La Teologia de viatori ò s'acquista colle fatighe, collo studio, e con industria humana, e si chiama acquisita, o immediatamente s'infonde da Dio à suoi piu cari senz'altra humana diligenza, e si chiama infusa, come fù ne Profeti, ne gl'Apostoli, e in altri Santi, di cui le menti furono da Dio illustrate à conoscere con

 più

più perfettione quelche noi acquistiamo con nostri esercitij. L'vna, e l'altra Teologia, l'acquisita, e l'infusa si puo esercitare in due maniere, o con facondo, e diffuso stilo esponere l'oscurità delle Sagre Scritture, e gl'Arcani della Fede, e questa si chiama Teologia positiua; o con modo artificioso è sillogistico dichiara le cose attinenti alla Diuinitá, e alla Fede, e le difende dall'arroganza de gl'eretici, che ne vogliono intorbidare i Cattolici sensi, e questa si chiama Teologia Scolastica, la quale se termina alla sola contemplatione dell'eterne verità, si dice specolatiua, se é indrizzata á discernere la bontà, e'l vitioso de gl'atti humani, e ammáestrare la coscienza nelle sue dubbiezze, si chiama morale. Hor io in questa Teologia che ti spiego, nō risoluo casi di coscienza, ma solo ti propongo la contemplatione delle diuine perfettioni non con puro modo sillogistico, come fanno i scolastici, ma con metodo participante ancora della Teologià positiua, e secondo le materie ti dò qualche documento di salute. Ma mi protesto, che questa mia Teologia non fá per tutti. Se tu ne sei professore, me ne potrai esser Maestro; se non la professi, e mai v'attendesti; secondo la capacità del tuo intelletto, o tutta, o in parte l'intenderai, e ti giouerà leggerla in lingua commune; e quanto più l'intenderai, tanto maggiormete conoscerai Iddio, ma il mio intento, è che á misura della cognitione di Dio, in te cresca il suo amore, che tutti douemo desiderar sopra ogn'altra cosa.

CAROLVS PEX

Præpositus Generalis Clericorum Regularium Minorum.

Cum Liber, cui titulus. La Sagra Teologia, Italico Idiomate, à P. Gregorio Garfoia nostri Ordinis Sacerdote Professo, ac Sacræ Theologiæ Lectore, à duobus ex nostris Theologis sit recognitus, ac approbatus; vt typis mandari possit facultatem facimus: obtenta tamen facultate ab omnibus, ad quos pertinet. Datum Romæ in ædibus nostris S. Laurentij in Lucina. Die 25. Ianuarij 1697.

CAROLVS PEX

Præpositus Generalis Clericorum Regularium Minorum.

Petrus de Amicis Secret. P. Generalis.

Emin.

EMINENTISSIME PRINCEPS

Librum cui titulus, La Sagra Teologia del P. Gregorio Carfora; Eminentia vestra iubente perlegi, nihilque in eo cõtra fidem, & bonos mores reperi; vnde dignum censeo, vt typis mandetur; si Eminentiæ vestræ placuerit. Datum in nostris Ædibus S. Petri Martiris. 9. Decẽbris 1697.

Eminentiæ Vestræ

Humillimus Seruus
Fr. Thomas Morellus de Capua Ord: Præd: S. T. M; Commiss; & Cons. San. Offic. Emin. Card. Cantelmi.

Attenta suprascripta relatione Reuerendi Patris Reuisoris quod potest imprimi, Imprimatur. Die 22. Iulij 1697.

IO: ANDREAS SILIQVINVS V.G.

D. Ianuarius de Auria Can. Dep.

IN-

INTRODVTTIONE

All'Opera.

I L *Sagro Cronista Mosè narrando le prime Opere del Creatore, e'l principio dell'Vniuerso, descriue l'amenissima habitatione del Patriarca dell'humana generatione, e gli dà titoli di Paradiso; dentro i sui confini si racchiudeuano i trattenimenti più delitiosi, il fiore de piaceri. Non v'hauea applicato le sue industrie l'arte ingegnosa paga sol dell'apparenze, vi pose la mano l'artefice Onnipotente per formarlo.* Plãctauerat autem Dominus Deus Paradisum voluptatis à principio, in quo posuit hominem, quem formauerat. *Iui tutto il più pretioso della natura per dar innocenti delitie à i sensi; per saporosa vettouaglia del gusto il più soaue de frutti; per gradito oggetto de gl'occhi la quint'essenza de fiori profumati da gratissimi odori; le freschissime verdure, che faceano scor-*

no

no à più briosi smeraldi, i torrenti di liquefatto cristallo, che girauano soauemente gorgogliando attorno à quell' amenissimo giardino per dar nutrimento perpetuo alle piante immortali; per armonioso trattenimento dell'orecchie vna continua musica de cantori dell' aria. Iui fra le piante fecondissime, e sempre grauose di saporosissimi frutti quel legno della vita, il cui pomo mangiato mantenea in tal equilibrio, e temperatura il calore, e l'humor natiuo, che cagionaua vita immortale. Ne questo vaghissimo giardino era sogget-to alla variatione delle stagioni; l'importune inuernate non lo spogliauano delle verdure, e de fiori, non lo priuauano dei frutti, non lo tempestauano colle pioggie; l'estate non l' inaridiua con i calori infadosi, ma con perpetua serenità godea vna continua primauera, e vn'abondantissimo autunno.

Non vi pensate, dice S. Eucherio, che non vi fosse per Adamo altro Paradiso, che il terrestre; questo sol descrisse

Mo-

Mosè, che si prese il pensiere di narrare dell'Onnipotenza diuina l'opere visibili; vn altro n'hauea inuisibile, e occulto à occhi di carne, in cui si portaua a' diporto lo Spirito, vi godea la mente oggetti più belli spettacoli di più diletto. Erat enim ille corporalis Paradisus, quo per esteriorem sensum corporis fruebatur. Erat et spiritualis, in quo per mentis contemplationem interius lætabatur. *L'huomo è vna sostanza mezzana fra gl'Angioli, e i bruti, con questi conuiene nella participatione de sensi, e con quelli nelle perfettioni dell'anima, e s'auuicina anche à Dio, che è vn purissimo Spirito; hor volete, che à sensi, e al corpo Dio nella creatione dell'Vniuerso assegnasse la portione di loro piaceri ne beni sensibili, e non riserbasse alla nobilissima sostanza dell'anima vna beatitudine anche in terra tanto più pretiosa, quanto lo Spirito si solleua in eccellenza sopra la bassa natura del corpo? Eh, dice Agostino, non ci passi per la mente si scioc-*

co

co pensiere; an vero habent corporis sensus voluptates suas, & animus deseritur à voluptatibus suis?

In che consistesse questo nascosto, e inuisibile Paradiso, questa beatitudine naturale in cui anche in terra si delitiaua lo spirito innocente d'Adamo, lo descriue lo Spirito Santo, parlando de primi nostri Genitori; disciplina intellectus repleuit illos, creauit illis scientiam spiritus, sensu impleuit cor illorum; mala et bona ostendit eis. Eccles. 17. *Oh che consoldtione per l'humana curiosità hauer in perfetto stato nella mente tutte le scienze per intendere, e penetrare le nature, e proprietà di tutti gl'oggetti, è discorrerne con facilità, & eloquenza pari al perfetto intendimento; comprendere gl'elementi, e le loro attiuità, le virtù di tutte l'herbe, discernerne le buone dalle nociue; sapere la differenza de gl'animali; entrare nell'intrigatissimo laberinto dell'organizzatione del corpo humano, e farne vna perfettisſima*

ano-

anotomia delle vene, dell'arterie, e de nerui; portarsi col pensiere à vedere i luminosi spettacoli delle stelle, come è che qualità influiscono ne corpi sollunari, come corrano per quelle spatiosissime larghure del Cielo, come si generano le comete, come si facci l'ecclisse, che cagionino all'incontrarsi quei gran corpi di luce; di quanta virtù sia dotato il Sole, e come colle sue influẽze gioui, e dia vita à tutta la natura.

Hor tutto questo, e più staua nascosto nella mente di Adamo come vn nascosto Paradiso, che lo beatificaua in terra; ne le sue scienze erano come le nostre acquistate con sudori e fatighe, e però sempre imperfette, ma nell'istante della sua creatione infuse da Dio nella sua mente con ogni eccellenza, qual conueniua all'Artefice diuino, che lo creò dotato d'ogni perfettione non sol come capo dell'human genere, ma ancora come Maestro, che hauesse à istruirlo in tutte le scienze, & arti, che haueano à seruire è per eruditione dell'anima, e

per

per uso e commodità del corpo.

Se Adamo in pena del suo peccato fù scacciato da un Paradiso terrestre, non perdè l'altro che tenea nascosto dentro la sua mente, onde nelle sciagure del suo infelice caso potea in quello ritirarsi per consolatione del suo spirito. E noi ancora in questa valle di miserie rasciughiamo le lagrime, perche se hauem perduto col nostro primo Padre la felicità d'un Paradiso terrestre, e non ne possiam più rintracciar la via, ancor noi possiam godere un'altro Paradiso d'oggetti più vaghi, di spettacoli più nobili, e che del Paradiso celeste ci rappresenti la gloria, e le bellezze. Questo è la nostra Teologia, che è un Paradiso anticipato, e una caparra della celeste beatitudine; perche tutto ciò che vedono chiaramente in Cielo i Beati, contemplano in terra i Teologi. La nostra Teologia, che acquistiamo collo studio, dice l'Angelico, è una scienza subalternata à quella di Dio, e de Beati, & è dell'una, e dell'altra l'istesso oggetto, sol

ſol differiſcono non nella ſoſtanza, ma accidentalmente e per i ſtati diuerſi; noi ſiamo in vn'ſtato della preſente vita, in cui Iddio ci vuole fedeli, non beati, viatori non comprenſori, credenti, non videnti, per premiare in Cielo la nostra fede colla chiara viſta di quei oggetti, dì cui in terra ne fummo oſſequioſi credenti, e colle noſtre fatighe rendemmo meritoria la noſtra fede.

Il mio principale intento è d' aprire à diuoti lettori in queſta diuina ſcienza vn'archiuio di ſagrate memorie, che trattano de noſtri eterni intereſſi, per fargli riſoluere ad vna ſanta vita; di diſaſcondergli vn teſoro di profitteuoli dottrine, che ruminandole colla mente poſſino eſſergli cauſa d'arricchirſi di meriti; di fargli conoſcere che differenza vi ſia fra l'apparenze di queſto viſibile mõdo, e le verità eterne del ſecolo venturo, fra gl'allettamẽti di queſta inganneuole vita, e i piaceri eterni che s'han da godere nell'altra, acciò con ſante operationi attendino à meri-

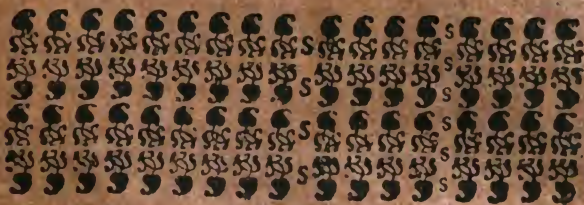
meritarli. Il primiero intento della teologia è darci la notitia di Dio, e delle sue eccellenze, quanto puo capir in questa vita humano intelletto, e qui consiste tutto il nostro profitto, in conoscere Iddio; da questa cognitione ne nasce l'amore, dall'amore si misura il merito, e col merito s'ottiene l'eterna vita; onde disse il Redentore, Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solũ Deum verum; Ioan. 17. *Onde S. Agostino dicea;* nouerim te Deus meus; *e n'assegnaua la raggione, perche;* Quisquis cognoscit te, diligit te, obliuiscitur se, amat te plusquam se, relinquit se, & venit ad te, vt gaudeat de te; ibid. *Ah che quando vn'anima si profonda nella cognitione di Dio con buona volontà di cauarne il suo amore, e nella cognitione del suo nulla, forza è che postergato l'amor di se stessa, il ponga tutto in Dio.*

Hor se nella Teologia si dà notitia di Dio, in quella haueremo vna scuola d'amore per amarlo, e sequestrarci da

gl'

gl'affetti di mondo, e vscirne à nuoua vita rinati, conforme à quella che godono la sù i Beati per goderla poi ancor noi in loro cõpagnia in eterno. Ecco quanto è profitteuole all'anime la teologia, che in questo libro s'espone in lingua cõmune, accio sia intesa da tutti non per curiosità, che lascia il cuor vuoto di Dio, ma per profumare la mẽte con santi pensieri, e accender la volõtà con ardori di carità verso la diuina Bontà. Ma per non errar nell'impresa seguirò l'Angelico, onde sarò sicuro di non inciampar ne gl'errori, e di non scostarmi da sinceri sentimẽti della Chiesa, alle cui censure io con tutti i miei detti soggiaccio. Egli dispose tutta la teologia con facilissimo ordine con grande vtilità delle schuole. La diuise in tre parti. Nella prima à Dio hà la mira, come principal oggetto delle teologiche questioni, e lo contempla in due guise, e nel suo essere increato con suoi diuini attributi, e come creator dell'Vniuerso. Nella seconda parte consi-

de-

dera Dio come vltimo fine dell'anime nostre, à cui queste s'hanno à congiungere per viuer beate per vn eternità di secoli felici; onde tratta ancora de mezzi opportuni per giungerui, che son le virtù, e de peccati, per cui si perde. Nella terza parte considera Dio come riparatore delle nostre rouine lagrimeuole effetto del peccato d'Adamo; onde tratta dell'incarnatione del verbo, principal mezzo per ricuperar la perduta salute, e de sagramenti instituiti da Christo come medicine per risanare il nostro spirito infermo. Così conchiude la teologia il Santo Dottore, da cui humilmente chiedo la potente assistenza, accio le mie fatighe ridondino alla maggior gloria di Dio, e al giouamento de prossimi.

LA TEOLOGIA

CAPO PRIMO.

La Sagra Dottrina.

A nostra mente fauorita sol dal lume della natura per scorgere i suoi oggetti, è come l'occhio del corpo oscurato dalle caligini di vna notte, onde niente vede di bello, finche fugate l' ombre da raggi del Sole, di nuouo compariscono le vaghe apparenze del Mondo. Ella ne confini d'vna scienza naturale ristretta, nel conoscere è soggetta à gl'inganni, perche dipende da senzi, suoi ministri falsarij, che gli somministrano le specie non ritratte dalla verità, ma dall'apparenze, e pur la verità è l'vnico oggetto di nostra mente, sicome vn

vero bene è il bersaglio in cui anelante si porta la volontà. La verità, che ci toglie d'inganno, ò è di cose spirituali, ò circonscritta da oggetti futuri, e questi non cadono sotto le conoscenze del senzo. Meno male sarebbe, che s'ingannassero le nostre potenze nel conoscer la falsità di questo misero mondo, che mostra prospettiue di bene, ma è vuoto del vero. Tutto il nostro male consiste in non hauere vna conoscenza perfetta della prima verità depurata d'ogni apparenza, onde deriuan le vere dolcezze per allettar la volontà ad assaggiarle.

Ah che Dio sol è quella infinita, e purissima verità, che può beatificare ogni mente, e col suo bene satiar ogni appetito. Lo conobbero ne secoli andati quei antichi Filosofanti, ma ne hebbero di lui caliginose notitie, perche dall' ombre voleano conoscer la luce, da i riflessi facean concetto del Sole, dalle creature di fango portauansi all' increate bellezze; 'l conobbero sol come autore, e prodigo dispensier de beni della natura, e da questi s'alzauano alla contemplatione delle sue eminenze. Ma questi per mirar il sole increato hauean guardature di larue, che per vedere compariscon fra l'ombre; gli mancaua quel lume, i di cui splendori illustrano in tal guisa le nostre potenze, che possino conoscer Dio come autor della gratia, come vltimo fine, à cui vnite l'anime nostre doppo breue dimora col corpo, per vn' interminata vita restano eternamente beate; come dispensator di corone à chi nemico del mõdo doppo gloriose battaglie, ne riporta honorato trionfo; come fonte perenne, e vena di

para-

paradiso per far prouare dolcezze celesti, à chi dà generoso rifiuto à beni di senzo; come Giudice giusto, che minaccia, e dà castighi d'inferno à chi ad esso ribelle, non conoscendolo per suo vltimo fine, pensa esser felice, quando vien lusingato dal Mondo; come vnico Dio, ma sussistente in tre persone diuine, e che vna di queste prendendo sopra di se i nostri debiti, venne al Mondo vestita delle fiacchezze di nostra carne per riparar le rouine dell'huomo, cagionategli dall'antica colpa. Nulla dunque sapean del più bello di Dio, e delle sue sopranaturali finezze, delle quali ne è addottrinata de credenti la Chiesa.

E qual lume fù con cui la nostra mente conobbe verità si eminenti? Onde vscì si bel Sole, che colla sua luce ci mostrò vn oriente, doue possi incaminarsi il nostro spirito per godere vn eterno merigio doppo l'oscura notte di questa misera vita? Chi fù, che c'insegnò a non sol conoscere Dio, ma ancora i mezzi, e le facilissime strade per vederlo à faccia suelata, e come nostro sommo bene goderlo, doppo chiuse le luci a questa terra? Chì c'addottrinò, che douiam dar di piede à quanto di bello, e di delitioso c'offre il Mondo per la speranza di goder nell'altra vita delitie di Cielo? Chì ci persuase à fuggir le colpe per il timor di piangerle sempre senza perdono nell'inferno? La nostra santa fede è quel lume, col cui fauore acquistammo le sopranaturali notitie tutte ordinate al nostro bene; ella vscita come diuino raggio dal Cielo, e benche lume nascosto ci mostra li mezzi, e illumina la strada per cui ci portiamo

 sen-

ſenza fallire al Paradiſo; e ſenza di eſſa ſiam ciechi, che ci portiamo al Regno dell'ombre. Cara luce del chriſtianeſmo io t'adoro come cagione della noſtra più ſolleuata fortuna; Io t'abbraccio col cuore, illumina queſt'anima con i tuoi ſplendori, acciò ſperimenti in terra il Ciel ſempre ſereno, e poi ſciolta dal corpo voli, da te riceute le penne, à veder quel beato oggetto, che da te à noi fù ſcouerto come noſtro ſommo bene.

Eccoui l'origine della ſagra dottrina, con cui alcuni credenti diuentan Dottori nelle ſcuole diuine per gouernar ſe ſteſſi, e dar ad altri documenti di ſalute. La ſagra dottrina è vna ſcienza, le cui certe notitie ſi cauano dall'infallibili verità della fede, e queſte ci furon riuelate immediatamente da Dio nelle ſagre ſcritture; onde la verità della fede ſono i ſodi principij, con cui la mente ſi regola nel conoſcere altre notitie diuine, e tirarle anche come concluſioni di fede, perche ſon conneſſe colle reuelationi diuine; e la prattica di queſto eminente eſercitio nella ſagra teologia s'apprende. Come dunque ſenza la luce non ſi poſſono ſcorger gl'oggetti; così la teologia al lume della fede conoſce in Dio naſcoſti miſteri, e l'adora, e li crede come maſſime eterne.

Ogni ſcienza, o pur ſia vn' arte nelle ſue notitie, e nelle prattiche ha da hauer ſempre la mira ad alcune regole infallibili, e principij, onde prende le miſure, e le moſſe per proceder ne ſuoi eſercitij con certezza, e non fallire; come vn nocchiere, che impreſe lungo viaggio nel mare, per accertar il camino, tien

l'oc-

l'occhio fiſſo alla buſſola . La teologia naturale , che è la filoſofia , ha le ſue cognitioni di Dio , ma dalle creature le principia , e le caua ; in queſta guiſa , aſſeriſce l'Apoſtolo , che la noſtra mente dalla baſſa cognitione delle coſe create s'inalza alla contemplatione dell'inuiſibili perfettioni di Dio ; *inuiſibilia Dei per ea , quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur* (*Ad Rom.* 1. onde i principij , che regolano la natural cognitione di Dio, perche ſon le creature , ſon circoſcritti dall'iſteſſa natura . Non così la teologia criſtiana ; queſta per inueſtigare le naſcoſte perfettioni di Dio , non dalle creature comincia , ma dall'iſteſſo Dio , cioè dall'infallibili verità reuelate dall'oracolo diuino nelle ſagre carte,che da noi non eſiggono li diſcorſi,e le diſpute per radicarſi nella noſtra mente , ma ſol la credenza , con promeſſa però di laſciar l'oſcurità di quelle in queſta tenebroſa vita , e vederle ſuelate nella patria beata à lume di gloria .

Hor per concluder al noſtro propoſito . La noſtra fede ſuſſiſte ſol nelle verità da Dio riuelate , certezza, che ſupera le dimoſtrationi delle ſcienze , perche autenticata dalla teſtimonianza,e autorità d'vn Dio,che eſsẽdo la uerità iſteſſa nõ può fallire . La teologia tiene come proprij lumi , e regolanti principij le verità della fede , & illuſtrata da quelle diſcorre di Dio , e delle ſue attinenze , e ne forma altre notitie , quali perche ſi diſaſcondono in virtù della fede poſſono dirſi da Dio inſpirate , onde la fede , benche oſcura c'accompagna col lume per profondarci in Dio , e ſcoprir in que i abiſſi di per-

fettioni altri nascondigli di luce; come chi c' ha scouerto vn tesoro, & in quello ci scuopre vn facil modo di ritrouarne de gl'altri. La sagra dottrina dunque alrro nõ è che la teologia, che colle regole della fede è maestra de credenti, sferza de miscredenti, e via di salute.

Questa sagra dottrina in quanto dice la fede, è a tutti i credenti necessaria per ottener la salute, perche per decreto diuino niun può giungere ad esser cittadino di quella beata Patria, se prima sotto l'oscurità della fede con adorarne i misterij, non si è professato figlio di luce; ma in quanto contiene la teologia, e la finezza delle sue scholastiche acutezze non è necessaria à tutta la christiana Republica, ma solo ne dottori acciò nutriscano sincera, e cattolica la fede nel sen della Chiesa, la dichiarino senza errore à credenti, e coll' acute sue armi la difendano, contro chì ardisce impugnarla.

Agostino lodando la sagra dottrina in quanto dice la scolastica teologia, la chiama scienza, che spiega i misteri della fede, li conserua puri separandoli dalle macchie hereticali, li sostenta, e difende contro l'insolenze de contumaci; *hæc est scientia, qua fides saluberrima gignitur, nutritur, roboratur, & defenditur*. Communemente i teologi la chiamano non solo scienza, ma ancor sapienza, che è un'habito intellettuale, che supera nell'euidenze ogn'altra scienza, perche ella caua le sue cognitioni, tira le sue consequenze da vn altissimo principio, dalla soprema causa, che è Iddio, e lo contempla al lume delle diuine riuelationi, che sono più infallibili, e certe d'ogn'altro prin-

principio, onde supera nella condotta delle sue euidenze ogn'altra scienza.

Se la sagra teologia mantiene la fede, e la difende da gl'insulti delle squadre di Satanasso, che sono gl'infedeli, e gl'eretici, onde prende l'armi? Le sue armerie sono le consuetudini della chiesa, le traditioni apostoliche, i decreti de concilij generali, le dichiarationi de sommi Pontefici, e sopra tutto le diuine scritture. Da qui prende la teologia l'armi per trionfare, per uccidere l'eresia, per abbattere l'infedeltà, sù questi sodi fondamenti appoggia i suoi argomenti, tira le sue consequenze, e fa suanire le raggioni apparenti, l'acutezze perniciose, le difficultà più rileuanti. Da vna autorità della scrittura come da vn antecedente di fede, ne tira vn consequente à quello connesso, e con questo, come da vn fendente si fà cadere à piedi, chi superbo pensaua non esser contrasto alle sue fallacie. Con queste armature non solo superiamo i nemici della fede, ma ancora le diaboliche tentationi; colle sentenze della sacra scrittura l'istesso Christo confuse il demonio tentatore. Armato di questo scudo, dice Dauide ad ogni fedele, *non timebis à timore nocturno*; quelle larue d'inferno, che per ingannarci alle volte si fingono messaggieri di luce, all'vdir parole di scritture, si rintanano à lor paese dell'ombre. Parla Iddio nelle scritture, e la sua parola per i suoi nemici, come vidde Giouanne nell'Apocalisse, era vna spada dall'vna, e l'altra parte tagliente; *& in ore eius gladius erat vtraque parte acutus*; e questa spada a due tagli, dice Ambrogio, è l'vno, e l'altro testamento.

delle cui dottrine armati i fedeli son di terrore all'inferno; *gladius duo acumina habere visus est, quia ipsi nempe fideles duorum testamentorum doctrinis eruditi, facile hostes deuincent.* Questo significò il consiglio da Christo dato à discepoli, che per prepararsi alle persequtioni, che haueano à patire, vendessero le vesti, e ne comprassero spade, e alla risposta de discepoli, *ecce duo gladij hic*, egli disse, che bastauano; *at ille dixit eis, satis est.* Cosi lo spiega Ambrogio; *duos gladios discipuli obtulerunt vnum noui, alterum testamenti veteris, quibus aduersus diaboli armantur insidias; denique dixit dominus, sat est, quasi nihil desit ei, quem vtriusque testamenti doctrina munierit.*

Ma accio s' habbi miglior cognitione di questo diuin nome di sacra scrittura, deue sapersi, che in quella parla Iddio per istruire i fedeli d'altissimi misteri della fede, nella santità de costumi, e per mostrargli le grandezze della sua sapienza, e prouidenza Diuina; onde se le sacre scritture si chiamano ancora lettere sagre, dal Cielo da Dio mandate à fedeli peregrini di questa terra per istruirli à ben viuere, come parla Agostino, *scripturæ diuinæ quasi literę de patria nostra trasmissæ* (*serm.* 16.) bisogna dunque dire con Basilio, che la sagra scrittura tira sua origine dalla creatione dell' Vniuerso; *hæc mundi moles uniuersa perinde est, ac liber litteris exaratus* (*tom.* 1. *examer.*) Tutte le bellezze del firmamento, i splendori delle stelle, i continuati giri delle sfere, e la loro merauigliosa grandezza, le stupende generationi della terra, e tutti i pretiosi capric-

ci

ci della natura ſono tanti caratteri, in cui ſi leggono adompratì i profondi miſteri della gratia, e la ſantità de' ſacramenti ſon parole dell' Altiſſimo per notificarci le grandezze della ſua deſtra creatrice; per inalzare la noſtra mente alla contemplatione del ſopremo artefice; per allettare il noſtro cuore al ſuo amore, onde Dauide dice, che i Cieli moſtrano la gloria di Dio, e'l firmamento l'opere merauiglioſe delle ſue mani. *Cæli enarrant gloriam Dei, & opera manuum eius annuntiat firmamentum.*

Piacque à Dio d'aggiũgere vn altro modo di ſignificare à fedeli la ſua volontà, e delineare quel che hauea à verificarſi nel nuouo teſtamento nell'ordine della gratia, e fù di ſeruirſi della legge ſcritta conſignata à Mosè, in cui ſi conteneuano i ſuoi precetti, e delle parole uſcite dalla bocca de Profeti, e per vtilità de poſteri poſte anche in carta nella ſucceſſione de ſecoli, onde vſci il nome di ſacra ſcrittura; e ſopra tutto de gl'inſegnamenti di Chriſto dati à ſuoi diſcepoli, onde hebbe origine il nuouo teſtamento, di cui l'antico fù vn ombra, e figura.

Fù prouidenza diuina, che le ſue leggi, e i profondi miſteri della noſtra fede ſi ſcriueſſero, perche conſeruar le ſacre memorie delle diuine reuelationi colle ſole traditioni da farſi da vna generatione all'altra, era difficiliſſimo con pericolo di perderſi, & andare all'oblio la vera Religione, e particolarmente nel popolo hebreo inclinato all'idolatria. Ne potea ſucceder, che Dio ſempre haueſſe communicato à gl' huomini coll'iſteſſa ſua bocca, qual fuſſe la vera fede, qual la ſua volontà, e i commanda-

men-

menti, come facea con gl'antichi Patriarchi, perche non tutti come questi à Dio carissimi haueano ad esser degni della diuina familiarità, onde per far communi à tutte le generationi le sagre dottrine, e da quelle addottrinate potessero ottener loro eterna salute, Dio à Mose consignò sua legge scritta, onde egli apprese gl'alfabeti, e n'addottrinò il suo popolo, e poi dall'altre nationi fedeli furon le scritture hebree col magistero dell'istesse lettere voltate nella propria lingua. Così restò certificato qual fusse la diuina volontà, qual la sua legge, meglio, che se ci fusse stata significata per traditioni, perche queste o per la lunghezza de tempi, ò per malitia de gl'huomini poteano alterarsi, ò diminuirsi; conforme hora ancora nelle cose humane si dà la certezza à i contratti colle scritture, & alla vista di quelle cessano i dubij, e le liti; siche le sacre scritture, doppo che Iddio hauea parlato immediatamente à i suoi più cari serui, furono come tante lettere, come parla Chrisostomo, mandate dall'istesso Iddio à gl'assenti posteri per addottrinargli nella vera fede. *Deus ab initio per se ipsum homines alloquebatur, at vbi in magnam malitiam omne hominum genus degenerauit, neque tunc se totum ab hominum genere auertit opifex omnium, sed suam ergo illos memoriam renouare volens quasi absentibus literas mittit, conciliaturus sibi vniuersam hominum naturam, & has quidem literas dedit Deus, attulit autem Moyses. hom. 1. in Genes.*

Con altri nomi è chiamata la sacra scrittura da santi Patri tutti misteriosi, & ordinati à si-

gni-

gnificare l'eminenza della materia . Si nomina ancor testamento, e perche son due le scritture sagre, l'antica, che principiò da Mosè, che come luogotenente di Dio la scrisse, e la nuoua, che hebbe principio dalla nascita, e morte del Redentore, e però son due i testamenti, l'antico, in cui si prescriueuano à gl' hebrei i commandamenti diuini, le sacre cerimonie, con cui si daua ossequio alla diuina Maestà, e si narrano l'historie, che adombrauano i merauigliosi fatti di Christo; e'l nuouo, in cui lasciate l'ombre, e le figure, si gode il figurato, e si prescriue la nuoua legge di gratia. Ma per parlar con più chiarezza; testamento altro non è, che l'vltima volontà d'vn testatore, che à gl' heredi lascia i suoi beni; se è l'ultima volontà, bisogna che succeda la morte; si che è come vn contratto, che è fra'l morto testatore, e'l viuo herede, vincolato alle volte à succeder nell'heredità coll'adempimento d'alcune conditioni. Nel nuouo testamento Christo nostro Dio incarnato, e Padre amante morì con morte di croce, e lasciò heredi del Regno de Cieli i suoi fedeli sotto la conditione dell'osseruanza de suoi precetti, che è vn peso, come egli dice, leggiero, e soaue, *iugum enim meum suaue, & onus meum leue*; *Matth.* 11., e'l conferma il suo segretario diletto; *mandata eius grauia non sunt*; *Ioan.* 5. E nell'antico testamento, oue promette beni temporali, ma in figura eterni, ancor sotto l'osseruanza de suoi precetti, e cerimonie sagre, fè che nel sangue sparso delle vittime si figurasse la morte del Redentore. E perche mentre viue il testatore sta sigillato il

testa-

teſtamento, morto che è quello, s'apre; e ſi legge. Così le parole de Propheti, e gl'oracoli dell'antica ſcrittura erano oſcuri, e ſotto ſiggillo di miſteri, ma succeſſa la morte del Redentore, furono aperti, e manifeſtati, e però in queſta; *velum templi ſciſſum eſt*, accio s'intendeſſero ſuelati gia gl'arcani dell'antico teſtamento.

Si chiama la ſacra ſcrittura da Santi Patri anche iſtromento fatto fra Diò, e i fedeli rogato per la bocca de' notari Profeti, e dettato dallo Spirito ſanto, e ſi conſerua ancor ſcritto ne ſacri archiuij della Chieſa come publica ſcrittura di grandiſſima autorità, in cui ſiamo iſtrutti, che via douiam tenere per giungere all'eterna vita, con quali mezzi ottenere il noſtro vltimo fine, con quali fatighe guadagnare i premij del Paradiſo. Con altri nomi metaforici s'appella da Dottori eſpoſitori la ſacra Scrittura, come fonte d'acque viue, manna del Cielo, legno della vita, Paradiſo terreſtre, menſa piena di tutte le delitie, fortiſſima torre, ſcudo, ſpada, armatura per offendere, e difenderci da nemici inuiſibili, che fanno guerra alla noſtra ſalute, e alla ſanta fede, nomi tutti ordinati ad eſprimere la ſantità, e la diuinita delle ſacre ſcritture, e di queſti le diffuſe interpretationi ſi poſſono leggere ne ſacri Dottori.

La Sacra Scrittura è oſcura, e difficile ad intenderſi, come ſperimentano ancora i più dotti, e di ſolleuato ingegno, benche la nuoua riſpetto all'antica è più facile, e meno oſcura, onde le penne più erudite ancor ſudano ad interpretarne i paſſi. S. Giouanne nella ſua Apocaliſ-

calissi la descriue come vn libro chiuso con sette sigilli. S. Geronimo parlando delle Sacre Scritture confessa di se, che quanto più si profondaua nella meditatione di quelle per intenderle, tanto maggiori incontraua le difficultà; e S. Agostino asseriua, che poche ne sentiua, molte ne ignoraua. Non si niega però per conciliare in ciò diuerse sentenze de Sacri Dottori, che in alcune parti la Sacra Scrittura sia facile, e chiara, come nell'Istorie, che narra, e ne documenti salutari, con cui c'istruisce nella bontà de costumi, e nella vera credenza, o pur nel suo senzo literale, e superficiale, ma per la maggior parte, e principalmente ne misteri della nostra Fede, ne detti de Profeti, e ne sensi mistici intesi dallo Spirito Santo, è profondissima, e oscura, e chiara solamente à quelli, cui Iddio fauorisce del suo lume diuino. Qual intelletto benche solleuato, e lasciato nella sua capacità naturale non resta assorto dalla merauiglia, e confuso nelle cognitioni al sentire i profondi misteri della Trinità di persone in vna essenza, della generatione del diuino Verbo, e processione dello Spirito Santo, dell'incarnatione di Dio, della creatione del Mondo da gl'abissi del niente, della presenza di Christo ne gl' accidenti di pane, e vino, della forza de Sacramenti nella santificatione dell'anime, e tanti altri misteri della nostra Fede? Chi puol intendere qual sia sotto la lettera il vero senzo mistico inteso dallo Spirito Santo principal autor della Sacra Scrittura? Chi può discifrare nel parlar de Profeti le parobole, le metafore, gl'enigmi, le figure, i misteri, e principalmente quando predicevano le cose à venire.

Co-

Così esiggeua la Maestà delle diuine Scritture, perche essendone stato Autore lo Spirito Santo, e dettatele à Profeti colla sua sapienza, e questa essendo sopranaturale sormonta la capacità naturale del nostro corto intendere, onde all'hora l'intenderemo, quando confessando le nostre fiacchezze, e le basse intelligenze, pregaremo humilmente Iddio à fauorirci del suo diuino lume. Ancor vuole lo Spirito Santo, che i dotti stiano occupati con loro vtilità, e merito nello Studio, e fruttuoso esercitio delle Scritture, acciò in quelle appresa la diuina volontà, e intesi i misteri della Fede, instruiscano la plebe Christiana, il che non sarebbe, se le Scritture al leggerle s'intendessero con facilità, e chiarezza. Ma Iddio non à tutti riuela i suoi sentimenti che si contengono nelle Sacre Scritture, anzi chi temerario pensa hauer tanto ingegno, che basti ad intenderle, onde l'interpreta à suo modo senza dimandare humilmente la diuina assistenza, Dio permette che sia suo Maestro il duce delle tenebre, onde incorrerà in molti errori sino à dar nell'eresie, e la Chiesa discepola dello Spirito Santo, & interprete legitima della sua volontà li condannerà col suo autore. Bisogna dunque hauer sante dispositioni per riceuere dal Padre de lumi luce bastante per poter raffigurare nell'oscurità delle Scritture i splendori della verità. Purità di cuore, passioni mortificate, innocenza d'anima, basso sentimento del proprio talento, humile oratione, sopra ogn'altro studio, e sapere ricerca Iddio, quando si vuole interpretare la mente diuina nelle Sacre Scritture.

Que-

Questa oscurità delle Scritture nasce ancora dalla multiplicità de sensi, che in se nascondono, & intesi dallo Spirito Santo, e però Iddio fe adombrare le Scritture per bocca del Profeta Ezecchiele in similitudine d'vn libro scritto, e da fuori, e di dentro, *Vidi in dextera Dei sedentis super thronum librum scriptum intus, & foris*; cioè che nel leggere le Sacre Scritture non ci fermiamo nella nuda significatione delle voci, ma ci profondiamo più addentro à considerare, che più oltre significano le cose gia significate dalle lettere.

Per intender con più chiarezza cioche diciamo de sensi della Sacra Scrittura; per quel che appartiene al presente questo nome di senzo altro non significa, che il concetto, e la mente dello Spirito diuino, che intende significar altra cosa fuor del senso literale, onde da Scritturali si diuide il senzo della Sacra Scrittura in litterale, o historico, e mistico, o spirituale; il senso literale altro non è che le voci, che significano l'historie, e le cose narrate nella Sacra Scrittura, il che è commune à tutte le scienze ancor humane; e questo è facile a intendersi; il senzo mistico è speciale per questa scienza diuina, perche è quel concetto che intende lo Spirito diuino in quella lettera, ò historia, e narratione della Sacra Scrittura, e questo senzo non è per l'intelligenza di tutti, ma a chi si compiace Iddio di riuelarlo. E per darne vn chiaro esempio; questo nome Gierusalemme, tante volte ridetto nella Sacra Scrittura nel senzo literale significa la Metropoli della Palestina, e nel senzo mistico ò la bella Città del Paradiso, ò la Chiesa

militante , o l'anima d'vn Giusto. S. Tomaso, di cui io seguo la dottrina colla sua solita chiarezza da la ragione di questi due sensi della sacra scrittura, e dice così. *Author sacræ scripturæ est Deus, in cuius potestate est, vt non solum voces ad significandum accomodet, quod, & homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientijs voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua uoces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est historicus, vel literalis; illa vero significatio, qua res significatę per voces, iterum alias res significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur, & eum supponit.*

Il senso mistico si diuide in tre specie di sensi, allegorico, morale, & anagogico; questi sensi mistici si nascondono sotto il senso literale, non sempre assieme, ma hor l'uno, hor l'altro. In questi tre sensi, parche lo Spirito Santo ci uogli addottrinare nelle tre virtù teologali, perche il senso allegorico è ordinato a significarci i misteri della fede, e tutto ciò che si deue credere; il senzo morale c'istruisce nell'opere della carità, cioè tutto ciò che si deue fare per piacere à Dio, & il senso anagogico c'apre la mente alla speranza delle cose eterne, onde gl'autori han composto due versi oue il sopradetto si spiega.

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Eccone vn esempio. Si racconta nella sagra scrittura come il giouanetto Dauide cimentato

col

col gigante Golia, l'vccise coll'istessa sua spada; questa è la lettera, e'l senso litterale, e l'historico. Lo Spirito Santo sotto questa historia c' adõpra, e ci figura il Trionfo di Christo nella sua Croce riportato sopra le rouine del demonio, che pensò d'oscurare il suo nome colle confusioni dell'istessa, il che noi habbiamo da confessare, e credere come principal mistero della nostra Fede, & ecco il senso allegorico. Ci figura ancora la guerra de generosi Christiani, che hanno di continuo col nemico tentatore, che si vuol seruir dell'istessa lor carne per farli cedere, e cadere, & eglino nelle mortificationi di quella, e nella morte delle passioni recidono il capo al demonio, onde se lo fanno cadere à piedi abbattuto, & ecco il senso morale. E finalmente ci rappresenta la vittoria che della morte ottenne il Redentore per la sua gloriosa risurrettione, e nel giorno finale la farà participare à tutti gl'eletti, e goderla in eterno nel Paradiso, & ecco il senso anagogico.

Qual sia il vero senso mistico, che si nasconde nel literale inteso dallo Spirito Santo, vi sono ancora alcune regole, cioè quando i Santi Padri conuengono in spiegare vn passo della Scrittura, bisogna dire, che lo Spiriro diuino habbi a quelli ispirita la sua mente. Quando nel Vecchio Testamento si narrano i fatti d'alcune principali persone, e queste per ordinario figurano Christo, e quelli spiegati conuengono a Christo, non è da dubitar, che Iddio sott'ombra di quel fatto habbi adomprato quel che hauea a fare il Redentore. Come per esempio Dau.d, perche si prende a figurar Christo, si deue-

tener per certo, che il suo cimento col Gigante Golia rappresenta il trionfo del Redentore, che nella sua Passione riportò del Demonio, che si vantaua d' hauer coll' idolatria soggiogato il Mondo.

Qual sia il più perfetto il senso literale, ò'l mistico, variamente discorrono gl'Auttori, ma bisogna tener con quelli, che danno al senso mistico il primato, perche questo è inteso principalmente dallo Spirito Santo, come quello che è ordinato a istruirci ne' misteri della Fede, negl'oggetti della Speranza, e nell'opere della Carità. Il senso literale, come dice Origene, è come il corpo, che comparisce al di fuori, ma il mistico è l'anima di questo corpo, e però è recondito, e nascosto, e si ricerca l'assistenza dello Spirito diuino per disasconderlo. Anzi perche il senso litterale è ordinato per lo più al mistico, c'auuisa l'Apostolo, che non ci fermiamo a quello, perche con nostro danno della Scrittura Sacra ne prenderiamo la scorza, non ne gustariamo il midollo; *littera occidit, spiritus autem viuificat*. E Ruberto Abbate nel misterioso sogno di Faraone delle sette spighe, e sette boui grassi, e macilenti spiegato da Gioseppe dice, questi figurano i Giudei, che attendendo solo alla lettera della scrittura, ne gustan solo la paglia, che non dà vera sacietà, e quelli adombrano i Christiani, che dalla lettera portandosi a goder i sensi dello spirito viuificante, restano delle salutari dottrine satiati. *Boues pulchræ, & crassæ sunt spicæ plenæ Christianorum, qui Scripturarum viuificantem spiritum sequuntur, tenent figuram septem annorum, idest omnibus diebus vsque*

que ad consumationem sęculi; Boues verò fedæ, spicæ tenues, Iudęi sunt, qui occidenti litteræ incumbunt, semper legentes, & solam paleam Scripturæ sectantes, qui nullum saturitatis possunt dare subsidium.

Hor per ritornare alla Sagra Teologia. Già si disse, che questa, come parla Agostino, è quella scienza, che in noi nutrisce la Fede, e la difende da suoi impugnatori, e la mantiene nel suo vigore, e nella sua purità; e perche i misteri della nostra Fede si cauano, come dalla sua origine, dalle sagre scritture, in cui Iddio c'istruisce in ogni cosa concernente alla nostra salute, bisogna dire, che per mezzo di essa a noi si scuoprono dallo Spirito diuino gl'arcani, e i sensi più reconditi delle sagre scritture, onde i sagri Concilij, e i Pontefici quando vogliono decretar cose di fede per imporre al popolo fedele l'obligatione di credenza, le fanno prima ben ventilar da Teologi, e questi colle dispute, e colla regola delle scritture, facendone con ogni diligenza l'anotomia, e criuellate colle ragioni, e coll'autorità de' Santi Padri, le propongono a i Padri Votanti, & alla Sagra Catedra del Pontefice. Onde i Concilij, e i Pontefici conoscendo di questa diuina Scienza l'vtilità, e i giouamenti al popolo Christiano, l'hanno esaltata sopra tutte le scienze, con lodi non ordinarie, & hanno promosso i professori a i primi gradi della Chiesa.

Al contrario i nemici della Fede, conoscendo questa sciēza come destruttrice delle loro Sette, si son sforzati di macchiarla colle loro impurissime lingue, chiamandola scienza profana; che oscura i splendori del Vangelo, destrugge la pu-

rità della Fede, e cagiona infiniti mali alla Republica Christiana, e i suoi professori son da loro stimati ignoranti de i misteri della Fede, e temerarij nel spiegargli. Questi sagrilegi abborriscono la Sagra Teologia e ne censurano i Dottori, perche questi colla forza degl'argomenti regolati dalle sagre scritture, gli mantengono al tormento, e palesano a gl'incauti i loro inganni, e mostrano le cauillationi.

Questa è la sagra dottrina, di cui maestra ne è la Teologia, che colle regole, e principij della Fede tiene a schuola tutti i credenti, e g'insegna a ben credere senza errare i suoi profondi misteri, acciò ben addottrinati, e colle sante operationi, che mantengono sempre viua la Fede, possano conseguire quel fine, per cui furon creati. Felici figli di S. Chiesa, eletti da Dio, ad esser discepoli in questa schuola, e sentir di questa altissima Sapienza le salutari dottrine, a leggere nella Santa Croce di Christo, e apprenderui ad abbracciare fatighe generose per meritar corone eterne. Tutti gl'altri popoli non ne sentono il linguaggio, e senza lume di vera fede si portano alla cieca ne' precipitij dell'Inferno.

Oh, chi mi desse le lagrime, e i lamenti di Gieremia, con cui compassionaua le rouine di Gierusalemme, io piangerei in vedere il Mondo dall'infedeltà reso come vn deserto per il Paradiso, e vn fecondissimo campo, oue l'anime si recidono a tutt'hora da corpi per essere nutrimento infelice d'eterne fiamme. Ohimè, che scorgo la terra nella maggior parte popolata da milioni di gente idolatra, priua del lume della

Fe-

Fede, che adora chimeriche Diuinità ancor brutali. Oh quante Monarchie, quanti Regni, quante Republiche ne' linguaggi diuerse, difformi ne' costumi, sol nell'infedeltà conformi, da cui esigge con tirannia il Demonio tributi d'anime dannate, sol perche son ribelli a Christo, perche non vogliono sentir le sue dottrine, non abbracciano la sua Santa Fede. Infelicissime Nationi, Popoli acciecati senza la notitia del vero Iddio, io vi piango, perche doppo vn breue goder di questo Mondo, che colle sue apparenze vi tiene ingannati, andarete a precipitare nell'Inferno, oue disingannati conoscerete, che non v'era altro mezzo di liberarsi dall'eterne fiamme, che la Fede di Christo, e il seguir i suoi santi insegnamenti, l'esser discepoli delle sue sagre dottrine, ma la giù restar disingannati non sarà rimedio per i vostri passati inganni.

Ma se desidero le lagrime di Gieremia per piangere tante anime, che dalle terre infedeli a torrenti inabissandosi in quelle vastissime voraggini dell'Inferno, vanno a perdersi in eterno; resto però più incōsolabile, perche del picciol gregge di Christo il Lupo Infernale moltissime anime ne fa preda, e ne sbrana. Oh anime Fedeli, che nate figlie di luce, ancor siete cieche al vostro bene; siete in mezzo alle sicurezze, e volontarie andate a incontrare i pericoli di vostra salute; siete ricche per i tesori della Fede, e per la notitia del vero Iddio, e pouerissime di operationi di santità, con cui s'autorizza la Fede, e si dan gli douuti ossequij a Dio; Dio vi hà segregate da gl'Infedeli per la vera credenza, e voi di quelli pratticate i costumi, e a loro vi fa-

te simili nelle sceleraggini; per la Religione voi discordate da gl'Idolatri, e poi date incenzo, e adorate con vostri affetti gl'Idoli della dissonestà, honorate più chi può fomentare la vostra ambitione con premij terreni, che il vostro Iddio, che può premiare le vostre fatighe con eterne corone; Dio lascia, che tanti popoli, e nationi viuano a loro capriccio, e voi hà scelto all'osseruanza d'vna legge santa, che spira tutt'amor, tutta dolcezza, e voi più fiere de' barbari trascurate la sua osseruanza, siete con vostri prossimi così inhumane. Di voi si verifica la diuina querela. *Quid vltra debui facere vineæ meæ, & non feci.*

Per special amore, che Iddio v'hà portato sin dall'eternità, vi fece nascere nel seno della Chiesa, rinate alla gratia coll'acque battismali, alleuate col latte de' Sagramenti, elette a tirar origine dal sangue del Redentore, dichiarate heredi del suo Regno, capaci di beatitudine, guardate, e difese da suoi angelici caualieri, armate collo scudo della Fede, arricchite de' doni sopranaturali degl'habiti virtuosi, rificiate coll'istesse carni d'vn Dio humanato, mantenute in vita spirituale col sangue delle sue vene. Può tassarsi di scarsa la mano d'vn Dio amante nel beneficarui, il che non fece per giustissimi motiui a noi non noti con tante generationi nate fuor della giurisditione della Chiesa, onde sono sù la strada battuta dell'Inferno? E doue è la gratitudine, con cui corrispondiamo a vn Dio sì prodigo nel beneficarci? doue l'amore con cui riconosciamo le finezze d'vn Padre sì amoroso? doue gl'ossequij per honorare la Diuinità

del

del nostro Iddio? doue le sante operationi, che mostrano la santità della nostra Fede, la verità della nostra Religione, che ci distinguono veri figli della luce, da tanti popoli ottenebrati da gl'errori di vane Religioni? Gl'Infedeli, perche non sentono, ne vogliono sentire le sagre dottrine della nostra santa legge, però par che non siano huomini dotati di ragione, ma più presto bruti, tanto si han fatto congenite le fierezze, e le sensualita, e stimano che la loro somma felicità sia circoscritta da beni di senso, e noi che siamo addottrinati con documenti del Vangelo, alleuati col latte della Fede Christiana, apparentati col sangue diuino, Dio faccia che non degeneriamo colle nostre attioni da si nobile prosapia, da sì santa legge, e se la nostra fede ci segregò da gl'Infedeli, le nostre attioni non ci facessero loro compagni nell'eterne pene.

O gran Padre de' lumi, deuo a te tutti gli ossequij del cuore, tutti gli ringratiamenti per hauermi segnalato di fauori sì esorbitanti, in hauermi dato la notitia della vera Fede, certa caparra della gloria, via sicura di salute. Tua sarà la gloria d'hauermi con eccessi di bontà beneficato, mia la confusione di nō corrispondere come deuo a tuoi fauori, ma ancora sarebbe effetto della tua gran Pietà, che alla grandezza de' tuoi beneficij, v'aggiungessi vn'altra gratia di concedermi maggior lume per conoscere i tratti amorosi della tua Bontà, e vn desiderio di non voler fuor di te altro bene, e vn cor verso te tutto amore, per toglier da quello ogn'altro affetto,

CAPO II.

L'Esistenza, e Vnità di Dio.

TVtte le scienze sono ordinate a inuestigare la verità, e toglier dalla nostra mente l' ignoranza, ma per questo fine bisogna posséderle in quella perfettione, che hanno in se stesse, e in quello stato, che Iddio l'hà create, come participanti della primera, e infallibile verità; ma se sono in vna potenza imperfetta, non haueran vigore di generare quelle notitie euidenti, come esigge la lor natura; il nostro intendimento alle volte ò farà debole, ò ambitioso, onde le scienze vnite a tal principio ò non haueran forza di generare la verità, ò produrranno mostri. Così fù la Filosofia in quei antichi, e pagani filosofi, che ne guastarono la bella imagine, e ne corruppero i principij, onde non ne cauarono verità, ma caderono in molti errori. Platone stabilì quelle sue grandi idee in se sussistenti, e di essere vniuersale, di cui tutti i particolari ne fussero i ritratti. Pittagora fantasticò la trasmigratione dell'anime da vno in vn'altro corpo più, ò men perfetto, secondo la qualità delle passate operationi. Democrito volea il mondo fabricato con materiali d'atomi. Heraclito volea tutte le cose in continuo moto. Aristarco dicea le celesti sfere essere in perpetuo riposo. Auerroe stimaua, che in tutti gl'intellettuali fusse vn' intelletto. Così erraronο quei antichi filosofanti nella cognitione della natura, e pur questa è oggetto proportionato alle nostre menti; onde di questa filosofia, che in quei gentili filosofi era imperfetta, e accommodata

data a loro capricciose inuentioni, disse Tertulliano: *plus hominibus nocuit, quam profuit antiqua philosophia*. Ma noi, che siam filosofi Christiani, per non errare, e filosofar con sicurezza nelle cose attenenti alla Diuinità, faremo che la nostra filosofia sia regolata da vna scienza superiore, & infallibile, onde da quella ne cauaremo la verità pura, e innocente, e la nostra mente sarà libera da ogn'inganno, secondo il detto del Redentore, *& cognoscetis veritatem, & veritas liberabit nos*. Questa è la teologia, che è tutta luce, perche regolata da principij reuelati dal Padre de' lumi, che è la prima verità, che non può ingannar, nè fallire. Questa, dice San Tomaso, è il Giudice di tutte le scienze inferiori, e se in queste ritroua cosa ripugnante a suoi infallibili principij, il condanna come falso, e discordante dalla verità; *quidquid in alijs scientijs inuenitur veritati huius scientiæ repugnans, totum ab ea condemnatur vt falsum*; *hic art. 6. ad 2.* Ella nell'edificio della Casa di Dio è l'architetto, tutte l'altre scienze humane sono suoi subordinati artefici, che dependono nell'operare da suoi principij, e regole, che li consegna, e se da queste s'allontanano, commettono degli errori. Ella non solo è scienza, ma ancor Sapienza, che si serue d'altissimi principij per regolarsi nelle sue conclusioni, e per communicare alle scienze inferiori lumi bastanti per inferire le loro euidenze; La teologia alza la sua mira all'altissima causa, che è Dio, e da questa ritorna addottrinata per dare a tutti insegnamenti diuini, e guida le scienze inferiori a tirar con sicurezza, e senza errore le conclusioni

cir-

circa le diuine attinenze. Ella fù adomprata in Mosè, che salì sul Monte Sinai, & iui tra le caliggini de' fumi, e tra l'ombre delle nubbi parlò con Dio, e ne ritornò al popolo con vn volto lambeggiante, ma perche quello non ne potea soffrire i splendori, egli si coprì con vn velo; La Teologia contempla Iddio, e da tal commercio riceue in se lumi diuini, riuelationi d'altissimi misteri, ma oscurati, e nascosti sotto il velo della fede, e gli saran suelati doppo il pellegrinaggio di questa vita, e giunta alla terra di promissione, al Paradiso; gli spiega a popoli Fedeli, ma non gli li mostra con euidenza, perche non hà ragioni sufficienti, ne la natura può suggerire euidenze per dimostrare oggetti sopranaturali; ella dunque non entra a voler penetrare col lume della ragione i splendori della Diuinità, ma ossequiosa alla fede, crede tutto ciò che ella gl'insegna, e sottomette a Dio tutte l'humane ragioni, quando si tratta de i profondi misteri, e sopranaturali verità da lui riuelate nelle sagre scritture.

Perche l'oggetto, a cui hà la mira principale la nostra teologia, è Dio, e in ordine ad esso tratta delle creature per dimostrare le diuine eccellenze, che con quelle s'esercitano, però con ragione da Dio si dà principio a tutta l'opera; e perche, come già dicemmo, la Teologia hà le doti di Sapienza, che riflette sopra l'esistenza de' suoi principij, prima d'entrare a contemplare la natura, e le perfettioni di Dio, ne vuol prouare l'esistenza per addottrinare i Fedeli a saper difendere questa prima verità, contro chi l'impugnasse.

Ma

Ma qui non si pretende manifestar colle ragioni, che vi sia Iddio, come autor della gratia, e fine beatificante delle nostre anime, perche ciò prende tutta la certezza dall'autorità della fede, che nell'infallibilità della verità, che asserisce, supera l'euidenze di tutte le scienze humane, hauendo per suoi fondamenti le diuine testimonianze, onde dalla Teologia questa verità si crede, e non si proua con euidenza; ma solo cercaremo di manifestar, che vi sia Iddio, come Autor della natura, e Creator dell'Vniuerso, con ragioni suggeriteci dalla filosofia, corrette però, e passate sotto le censure della teologia, acciò non si cada in qualche errore, come vi cadeuano i filosofi gentili, attribuendo a Dio quel che non gli conuiene, ò togliendoli quel che è proprio della Diuinità. Prouaremo l'esistenza di Dio con quell'euidenza, che è proportionata alla capacità naturale dell'intelletto humano, mentre dimora nel corpo, che è portarsi dalle cose visibili note a i sensi, all'inuisibili, & è quella notitia, che si può hauer di Dio descritta dall'Apostolo; *Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. ad Rom.* 1. Dio è vn purissimo spirito lontano da ogni sordidezza di materia, non può dunque esser conosciuto da vn' intelletto dependente nell'intendere dall'organizzatione d'vn corpo, bisogna che alla notitia di quello si porti per mezzo di quei oggetti, che sono proportionati alla sua notitia, e son le corporee creature, da quali solleuandosi col discorso, arguisce con euidenza darsi vna causa creatrice dell'Vniuerso. Quindi è la differenza tra le notitie, che si han di Dio

filo-

filosofiche, e teologiche; La filosofia dalle creature si porta alla conoscenza del Creatore, non col lume della fede, ma della ragione, e però ne hà di Dio vna diminuta conoscenza; perche niuna creatura benche in se perfettissima può giungere a rappresentare adequatamente quell' abisso di perfettioni. Ma la teologia dalla contemplatione del Creatore descende alla conoscenza delle creature, e perche contempla in Dio profondissimi misteri superiori alla capacità naturale dell'intelletto humano, non per il discorso il conosce, ma illuminata dalla fede, l'adora, e'l crede.

La prima ragione, per cui si deue conoscere con euidenza esserui Iddio, si caua dall'essenza del moto, che ricerca necessariamente il motore, da cui principia, e'l mobile, a cui termina. Tutto il creato è 'l mobile, perche ogni cosa ò passa dal non essere all'essere, ò dall'essere al nõ essere, il primo moto conuiene anche alle creature immortali, perche niuna cosa creata hà per misura del suo essere l'eternità, e però hà il suo principio; il secondo conuiene alle cose corruttibili, che nella successione del tempo finiran d'essere. Dunque vi deue essere vn motore fuor di tutto il creato, che a tutti dia le mosse, nè da altri si muoua, e questo è Iddio, perche il motore deue essere in atto, come al contrario il mobile in potenza a poter hauer quelle perfettioni, a cui passa, & è impossibile, che vn'istessa cosa possi essere in atto, e in potẽza rispetto ad un'istessa perfettione; nè Iddio è vn motore particolare, che riceuendo le mosse da vna causa anteriore, muoua le sussequenti,

onde potria dirsi mobile, e motore, ma è motore primiero, & vniuersale, à cui sono subordinate tutte le cause create e da esso riceuono il moto per operare sì le cause libere, come le necessarie.

I nemici della Diuinità, come gl'Ateisti si fingono vn'infinità di cause vna mouente l'altra, e così mai si verrebbe a trouare vna in se immobile, e motrice di tutte l'altre che è Iddio; ma questo ritrouato è principio dannato dalla filosofia, che nega come impossibile ogn' infinità attuale fuor di quella, che si ritroua in Dio; e la ragione il vince di contradittione, perche essendo l'infinito impertransibile, mai hauerebbe potuto portarsi l'attione generatiua da quelle antichissime cause sino a i presenti effetti, onde sino al presente niuna cosa sarebbe nell'essere; oltre che se vi fossero queste infinite cause vna producente l'altra, pur non si sfuggirebbe da vna primiera causa creatrice di tutte, perche niuna cosa può produrfi da se stessa; e Aristotele che s'ingannò a porre il Mondo sin dall'eternità, pur confessaua con quel suo vero principio; *omne quod mouetur ab alio mouetur*, che hauesse riceuto l'essere dal Creatore.

La seconda ragione per dimostrare esserui vn Dio Creatore, e gouernatore dell'Vniuerso si prende dalla natura dell'esser creato. Tutte le cose prima di venire all'essere furono nello stato della possibilità, cioè sotto vna contingenza di poter essere, e non essere; dunque s'hauea a dare vna causa coll'esser necessario, onde l'esistenza gli conuenisse essentialmente, e misurata sol dall'eternità, che hauesse potuto trasferire tutte

le

le cose, che hora sono, dallo stato della pura possibilità a quello dell'essere; altrimente bisognerebbe dire, che da se stesse si fosser prodotte, il che è manifesta contradittione, perche sarebbono state prima d'essere, ricercandosi necessariamente l'esistenza prima di dare l'essere. Si dà dunque vn Dio col suo essere necessario, e independente, e che stiè in se stesso per vn'intiera eternità senza crear cosa alcuna, e che finalmẽte non necessitato, ma per sua libera volontà creando il tempo, creò ancora in quello tutte l'altre creature, che hora godono l'essere, alcune fauorendole d'immortalità, & alcune misurate nella duratione dalla corta misura del tempo.

Ricorrono gl'Ateisti al processo in infinito di cause, benche nell'essere contingenti, delle quali vna vien prodotta dall'altra, e così per infiniti secoli, senza mai giungere alla primiera, perche è diuerso parlare degl'indiuidui presi a parte, che di tutta assieme la moltitudine infinita; cioè che d'ogn'vn de' particolari si verificarebbe, che sarebbe stato trasferito da vn'altro dall'esser possibile al presente sotto la conditione di contingente, che potea essere, e non essere, ma ciò non si verificarebbe di tutta assieme quell'infinita moltitudine, e così dicono essi, che non son necessitati a concedere vna causa necessaria, che hauesse dato a tutto il creato l'essere contingente, e dependente dalla sua libera volontà.

Questi heresiarchi della filosofia pongono a capriccio quella infinita serie di cause vna prima dell'altra, che corrisponde a tutta l'eterni-

tà

tà. Ma vi sia, come non v'è, come loro dicono, pur nulla prouono, perche in questa infinita serie di cause prodottrici, e di effetti prodotti quel che si verifica d'ogn'vno in parte, si deue ancor asserire di tutta assiem la massa; perche si tratta di predicati necessarij, & essentiali. Come se si dasse vn'infinita moltitudine d'huomini, si dourebbe asserir non sol d'ogn'huomo in particolare, ma ancora di tutta assieme la moltitudine, che sono animali ragioneuoli. Così essendo predicato necessario alla limitata, & imperfetta natura de' contingenti, che non posſi da se essere, ma hà bisogno d'altri, che gli dian l'essere, se ciò si verifica di ciascuno, si deue verificar ancor di tutta vn'infinita moltitudine, se si dasse, non essendoui altra differenza frà questa, e quelli, che di maggior, ò minor numero, nè per la maggior moltitudine tutti quei indiuidui s'esentano dal bisogno di riceuer l'essere da altri. Sì che dato ancora questo chimerico infinito, pur si deue confessare vna causa, che sia necessaria nell'essere, & improdotta, e dispensi l'essere a gli effetti contingenti, e questo è Iddio.

La terza dimostratione dell'esser di Dio, si caua dal conoscer nelle cose create diuisa, e graduata la perfettione, onde son diuerse, e superansi l'vna l'altra, nell'accostarsi alla participatione d'vn'esemplare delle bontà, che in se le racchiude senza limitatione, e questo è Iddio. Noi vediamo l'essere delle cose insensibili, superato da viuenti vegetabili, e nella perfettione della vita questi auanzati da viuenti sensibili, e questi che cedono a ragioneuoli,

e gl'

e gl'Angioli nell'essere intellettuale occupar il posto più eminente; e tutte queste creature si graduano nella perfettione, perche più, ò meno s'approssimano alla participatione d'vn essere, che contiene medesimate in vna sola forma eminente, & illimitata tutte le sudette perfettioni disperse in più soggetti, e questo essere altro non è, che Iddio, e tutto ciò è fondato in vn filosofico assioma; che quando concorrono più soggetti alla participatione d'vna perfettione, si troua ancora vn nobilissimo ente, che in quella è misura, idea, e cagione di tutti gl'altri; conforme vi sono più, ò meno calidi, perche vi è il fuoco, che come in radice, & origine contiene il maggior calore per communicarlo diuersamente secondo la capacità de' recipienti; Le stelle sono più, ò meno lucide, perche sono più, ò meno illuminate dal Sole, che è il principio della luce.

La quarta euidenza, che vi sia Iddio, è fondata sopra il gouerno di questo Mondo, perche vi hà da essere necessariamente vn supremo Prouisore, che regoli il tutto con somma sapienza, e infatigabile attentione. Tutte le cose sono ordinate al loro fine, & hanno preparati i mezzi a consequirli; le creature intellettuali per la loro nobile natura a fini più eminenti, le sensitiue a più bassi, e ancor quelle creature, che sono priue di cognitione senza contrasto, secondo le proprie inclinationi, e determinata natura ottengono i fini concernenti, benche non habbino cognitione per conoscerli; dunque v'hà da essere vn sopraintendente dotato della più fina intelligenza, che conoscendo la na-

natura, e l'inclinatione di ciascuna creatura, l'ordini a quel che gli conuiene, conforme vna saetta giunge allo suo scopo, non perche l'hà conosciuto per portaruisi, ma perche il saettante ve l'hà indrizzata. Se voi mi rispondete, che però queste cause naturali producono tali effetti, e si portano a tali fini, perche così vengono necessitate a fare dall'inclinatione della propria natura; & io vi dimando, chi hà fatto, che quelle hauessero tali inclinationi, e chi gl'hà composto la natura di tal materia, e di tali qualità, che inclinassero a tali fini? Certo che chi dà vn'essere, dà ancora l'operar concernente; chi diè a quella cetera il poter cagionar la melodia, se nō l'artefice, che col suo ingegno, e colla maestria ne dispose, e n'accomodò in tal maniera le parti, che fosse disposta per quel sonoro effetto? E poi quante volte succede, che le cause naturali cedēdo alla ragione delle proprie inclinationi per accommodarsi al maggior bene dell'Vniuerso, operano al contrario ancor senza l'ingiuria della violenza? Dunque bisogna dir, che vi è vn supremo Gouernator della natura, che alle volte fà contro l'inclinationi delle parti per maggior commodo del tutto.

S. Agostino girando attorno l'Vniuerso gl'occhi curiosi, ne contempla tutte le creature merauigliose, e dice, che tutte hanno la lingua per esaltare, e ridirci, che vi è vn potente Creatore, che gl'hà dato l'essere, e le bellezze, e sempre predicano colle parole del Profeta; *ipse fecit nos, & non ipsi nos*. Quei moti de i Cieli, e delle stelle con tanta varietà, e con vna velocità così grande, che al contemplarla

ci fà girar il ceruello in vn estasi di merauiglia, non ci mostrano, che vi è vna soprana intelligenza, che dà le mosse à quei corpi celesti, che girino senza mai cessare attorno al Mondo sollunare; acciò visitino di continuo colle loro influenze la madre natura per dargli la crescenza, e la vegetatione, e conseruarla in vna perpetua fecondità? Perche se consideriamo l'essenza del moto, mai questo s'intende dal mobile come fine, ma sol come vna via per l'acquisto d'vna perfettione, in cui riposa; dunque se i Cieli sono in perpetuo moto, e mai riposano, bisogna dir, che sian gouernati da vna causa gouernatrice del tutto, che non gli concede mai riposo, perche non gl'hà fatti per ben proprio, ma per vtilità dell'Vniuerso. Quelle smisurate materie degl'elementi colla loro bellezza, sito, e figura ci predicano, che la loro semplice natura non è stata creata, se non per bene, e vtilità della natura, che hà bisogno de' corpi misti, che si generano dall'vnione de' semplici. La terra dourebbe star sotto l'acque, perche così come il più graue elemento s'approssimarebbe più vicino al centro, e così fù nel principio del Mondo, e dourebbe esser in figura perfettamente sferica, con tutto ciò per commodità degl'habitatori s'alza ne' monti, si profonda nelle valli, si stende ne' piani, & è liberata dalla soggettione dell'acque, le quali benche superbe nell'onde, e à caualloni sfrenati corrano alla terra, minacciando naufragij, al toccarla se ne ritornano confuse, e humiliate; e chi non dirà con Giob, che obediscono all'impero di Dio, che gli prescrisse i termini, e l'abbassa altiere; *Mare vsque huc ve-*

nies

niēs, & non procedes amplius, & hic confringes tumentes fluctus tuos. I Cieli per la loro merauigliosa grandezza, dice Chrisostomo sopra le parole del Profeta, *Cęli enarrant gloriam Dei*, non han lingua, nè bocca, ma sol coll'aspetto, colla grandezza, coll'eminenza, col sito, colla forma gridano, e inuitano i riguardanti all'adoratione d'vn Creatore d'illimitata potenza. La continua guerra, che hanno frà loro gl'elementi, e senza mai consumarsi, nè confondersi, anzi che dalla loro conseruatione resti alimentata, e conseruata la natura, dinota, che vi sia vn Principe, che moderi le loro qualità più efficaci, temperi l'attiuità più vigorose, e li riduce a concordia, e a tal fratellanza, che alle volte dalle loro discordanti qualità ne risulti vn sol misto. Da Nazianzeno questa varietà delle parti del Mondo, e conseruate nel loro essere, è assomigliata all'armonia d'vna Cetera, in cui vi son molte corde tra lor discordanti, e pur da perito Maestro s'accordano a far tal suono, che incanti in vn'estasi di soauità l'orecchie; e poi dice, che queste discordanti parti del Mondo son maneggiate dalla maestra mano di Dio, e tirate a far di loro tal concordia, che ne resti abbellito, e ne viua il Mondo.

Se Iddio si conosce dall'esser di questo gran Mondo, e'l suo supremo dominio nel gouernarlo, con più distinta notitia potiam contemplarlo in vn compendioso Mondo, che è l'huomo. Questo frà tutte le creature visibili hà priuilegio di rappresentar il Creatore con più espressione, onde Dio nel crearlo, come si legge nelle sagre carte, disse, *Faciamus hominem ad imaginem,*

& similitudinem nostram; e però dalla sola consideratione di questo merauiglioso cõposto sopra ogn'altra creatura s'arguisce l'essere, e la potenza del Creatore. La compositione del corpo humano è lo spettacolo più stupendo sopra ogn'altro oggetto, che incanta la nostra merauiglia. Quei che ne hanno fatto l'anotomia, ne hanno composti grossissimi volumi, e confessano non ancor hauer del tutto appresa sì ben intesa fabrica, benche v'habbino speso attorno curiosamente tutto il tempo d'vna lunghissima età, e le attentioni d'vn fatigoso studio. Sono entrati a considerare vn corpo non più lungo di sette palmi, e a contemplarne le parti hanno ritrouato vn' intrigatissimo laberinto da far girar il ceruello a i più intendenti. Gl'anatomisti v'han contato a centinai gl'ossi, e ciascuno di essi hauer in gran numero diuersi officij; innumerabili muscoli, nerui, arterie, vene disposte con ordine merauiglioso, con diuerse attinenze, ordinate a diuersi fini; il sangue, che facendo la ronda attorno a tutto il corpo, con ottima economia dispensa a tutte le parti moto, e vita. Consideratene il solo occhio, e vi trouarete offuscato ne' pensieri nella consideratione della delicatissima, ma tenacissima tessitura di tante parti, che'l compongono, e'l conseruano; e come potea la natura produrre vn tal merauiglioso parto senza l'ammaestramento, & assistenza d'vn sapientissimo Artefice, che è Iddio? Per la parte poi dell'anima hà fattezze più espressiue del Creatore. Ella è vn spirito, che stà in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte di esso senza diuisione di se stessa; così è Iddio in tutto il Mõdo,

do; ella in se stessa mantiene vna Monarchia libera, e independente, incontrastabile nel suo volere; nella nobiltà s'inalza sopra le stelle, e confina colla natura angelica; ne' pensieri, è vastissima, perche senza mouersi gira tutta la terra, si profonda sino all'Inferno, e s'inalza fino all'Empireo; e chi non conosce, che così rappresenta vn Dio, che nella sua Diuinità hà vn scettro independente, dalla cui volontà ogni cosa dipende, e niun gli può resistere, & hà vn'essere illimitato, che per tutto si troua per communicare a tutti i fauori della sua bontà? Finalmente quando l'huomo ne' pericoli più disperati non ritrouando in terra opportuno soccorso inalza gl'occhi, e le speranze al Cielo, e con questa attione fatta, come per istinto natural confessa, che vi sia vn Dio potente a liberarlo da tutti i sinistri accidenti di questa misera vita.

Dal già detto si cauano due conclusioni; la prima, che non si può ammettere ignoranza inuincibile, & incolpabile in non conoscere, che vi sia Iddio Creatore, e supremo Gouernatore dell'Vniuerso. Onde chi si sia ignorante di dottrina, e idiota habitatore delle selue, nato ne' monti, qualsiuoglia natione fiera, e barbara, che mai hà riceuto documenti di ciuiltà, e di scienze non sarà scusata di colpa nell'ignoranza di Dio, ma basta, che vi sia natura humana per hauer lume sufficiente a conoscerlo, e offerirgli tributi d'ossequio, e d'adoratione. La cognitione d' vn Dio non è articolo di fede, che esigge sol la credenza, e non il discorso; ma è principio di natura, e come dice Tertulliano

hoc à natura didicit, magistra natura, anima discipula; basta che l'anima apra l'intelletto per intendere gl'addottrinamenti della natura, e da questa gli sarà somministrato lume bastante per conchiudere col discorso, che vi è vn Dio, che gouerna l'Vniuerso, e se nol fà, a lei s'imputa la colpa, e di essa si verificarà il detto del Profeta; *noluit intelligere, vt bene ageret*. Il Dottore Angelico, chiama la notitia di Dio, preambolo alla fede; *fides enim præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam*; dunque non è necessaria la fede alla cognitione di Dio, come autor della natura, ma solo quando s'hauesse a conoscere come autor della gratia. Così ricercaua la bontà di Dio, che hauesse accompagnato colla natura humana tutto quello, che era necessario per farsi conoscere dalle nostre menti, e con questi mezzi, e con altri aiuti istradare ogn'huomo alla sua salute; perche se vn'huomo nato anche in rimotissimi paesi lontani dalla Christianità, doue non ancora fosse penetrato lume di fede, e dalla cognitione di Dio indotto a viuere secondo il dettame della ragione, e abbracciar tutto l'honesto, sarebbe tutto ciò, che si ricerca dal canto suo per saluarsi, e in questo caso non mancarebbe anche la Bontà Diuina in dargli tutti gl'altti aiuti concernenti alla sua salute.

La seconda conclusione è, che essendoui Dio non può esser che vno, e come bene argomenta Tertulliano il Politeismo è ateismo, cioè ammettendo più Dei, si nega del tutto la Diuinità, *Deus si non vnus est, non est*; perche Iddio deue hauere vna natura, che frà l'essenze habbi il som-

sommo, e più eminente grado; dunque niuna cosa può con esso compararsi, nè può hauer eguale nella grandezza, perche l'esser sommo a vna sola cosa conuiene, e ogn'altra cosa tiene sotto di se. Dio deue hauere vna natura d'infinita perfettione, e in qualsiuoglia genere l'infinito è vno, che conteneria di quel genere tutte le perfettioni imaginabili; come per esempio se si desse vn corpo d'infinita lunghezza, sarebbe vno, nè si potrebbe diuidere in altre infinite lunghezze; così Iddio nella sua natura contiene tutte l'imaginabili perfettioni, nè quella si può diuidere in altre nature d'eguale perfettione. Dio è di tal perfettione, che fuor di lui non ci possiam imaginare cosa migliore, dunque è vno; perche quella natura è frà l'altre la più migliore, che in se contiene la pienezza dell'essere, e tutte l'altre da quella riceuono l'essere a misura, e limitato, e se vi fosse vn'altra natura col suo essere independente, e imparticipato, la diuina natura non sarebbe la migliore. Dio deue essere la causa primiera, e'l principio di tutte le cose, che son fuor di lui, dunque ogni cosa è nell'essere da esso dependente, il che non si potrebbe verificare nella multiplicità delle diuine nature. Dio è il Sommo Bene, e l'vltimo fine del nostro appetito, dunque deue essere vnico, e solo, e se vi fosse vn'altro Sommo Bene fuor di lui, non satiarebbe affatto le nostre brame, restandoui ancor vn desiderio di goder quell'altro. Dio è'l Sourano Rettore del Mondo, dunque gouerna con perfettissima Monarchia, cioè il tutto dipende dalla sola sua volontà, e se farebbe diuiso l'Impero, non sarebbe Sourano nel

gouernare. Onde Aristotile nella sua politica insegna, che frà tutti i modi di gouerno il Monarchico è il più perfetto, e auanza l'Aristocratico, perche quello dipende da vn sol Comandante, e questo da più teste, che essendo alle volte differenti ne i pareri, han fatto pericolar le Republiche più famose. Così se vi fossero più Dei, sarebbono ineguali nella potenza, perche se vno creasse, e volesse conseruare nell'essere vna creatura, l'altro ò potrebbe distruggerla, ò non potrebbe; se potrebbe, l'altro sarebbe fiacco nel potere; se non potrebbe, dunque non sarebbe onnipotente contro le ragioni della Diuinità.

CAPO III.

L'Essenza della Diuina Natura.

MEntre siamo in questa vita, *peregrinamur à Domino*, dice l'Apostolo; siam lontani da lui per conoscerlo, che cosa egli sia; perche in questa vita per vna cognitione così eminente, siamo come nel paese dell'ombre, potendone hauer solo vna cognitione oscura, e per mezzo delle sue creature, che sono vn lontanissimo ideato di quella infinita idea, che è Iddio; *inuisibilia Dei, per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Haueremo questa sublime notitia, quando doppo la peregrination di questa vita, sarem giunti alla patria del Paradiso, oue a lume di gloria vederem Dio da faccia a faccia. Il Nazianzeno c'insegna vn modo di conoscere Iddio in questa vita; tutto quello, che non si può esprimere con parole, nè può cader sotto la nostra stima, e col descriuerlo, tanto più cresce, e tutto quello, che s'allontana dalla nostra scienza, quello è Dio; e vuol dire, che è così sublime la diuina natura, che da noi non si può assignar cosa positiua per spiegarla; *certè hoc Deus est, quod cum dicitur, non potest dici, cum æstimatur, non potest æstimari, cum definitur, definitione crescit*. Dunque per parlarne bisogna abbassar quella sublime natura, e accomodarla al nostro basso modo d'intendere, e come intendiamo le nature create, in cui si distingue l'essenza come radice, dalle proprietà, che ne risultano.

Hor in questa dimanda, che al presente facciamo di Dio, che cosa egli sia, e che dichi per es-

essenza la sua natura, non si considera Iddio in vn ampla, e piena significatione, e in tutto ciò, che egli dice, perche così considerato, conforme egli disse a Mosè, *ego sum, qui sum*, dice per essenza la pienezza dell'essere, e di tutte le perfettioni a differenza delle creature, che hanno vna sola portione dell'essere, e limitate le perfettioni, e come dice Bernardo, tutto quello, che è in Dio, è Dio *in Deo non est nisi Deus*. Ma quì si dimanda da Teologi, che cosa dice Iddio per essenza nella sua diuina natura, considerando questa al nostro modo d'intendere, come vna radice antecedente, dalla quale deriuano i suoi attributi, e le proprietà. Come per essempio se dimandiam dell'huomo qual sia l'essenza della sua natura, che è la radice delle sue proprietà, diriamo esser la Rationalità, dalla quale nascono l'esser risibile, e ammiratiuo, ma queste da quella si distinguono, nè entrano nel suo concetto. In Dio però fuor delle diuine relationi, per la sua purissima, e simplicissima natura non v'è distintione alcuna, ma solo vn'eminenza, per la quale equiuale a più cose frà se distinte, ma in esso sono identificate, e questa da Teologi si chiama *distintione virtuale*; come per essempio, nell'huomo si distingue realmente l'intelletto dalla volontà, in Dio l'vno, e l'altra è l'istesso, che equiuale a più potenze. Così ancora in Dio son l'istesso, e medesimate la sua diuina natura, e proprietà, perche tutto ciò, che è in Dio, è Iddio, ma si distinguono sol con vna eminentiale, e virtuale distintione, cioè per vna equiualenza a più cose, onde il nostro intelletto hà fondamento di considerare in Dio la

sua

sua natura, non considerandoui ancora le sue diuine proprietà, e relationi; & in questo senso si dimanda, che cosa dica essentialmente Iddio in quanto si considera sol colla sua diuina natura antecedente, al nostro modo d'intendere, alle sue proprietà, e relationi diuine.

Hor per venire alla decisione, bisogna prima formar concetto di Dio, a differenza delle creature, anche le più perfette. Considerate la più perfetta creatura, che sia nell'Vniuerso, ella haurà vna limitata perfettione nella sua essenza, vna portione dell'essere, che la fà vna sola parte di questo Mondo, e non tutto; onde non hà racchiuse in se tutte le perfettioni, e però gli mancano fuor della sua tutte l'altre, che abbelliscono l'altre creature; come per esempio, vn Serafino non hà in se racchiuse le perfettioni degl'altri Angioli, degl huomini, e degl'altri viuenti; così ancora diciamo dell'altre creature, scendendo dalle più perfette, alle più basse. Quindi ne nasce, che ogni creatura alla perfettione della sua essenza particolare haue annessa vna potentialità, che altro non è, che vna mancanza di tutte quelle perfettioni, che non possiede, e però ogni creatura in particolare rispetto a tutte l'altre, si può dire, che hà vna picciola perfettione della sua essenza, e con questa annessa vna grandissima imperfettione, per tutto ciò, che non hà, e se potesse esser maggiormente perfettionata in quelle perfettioni, che possono riceuere accrescimento così nell'ordine della natura, come in quello della gratia, pur per questa ragione si dice essere in potenza a quella maggiore perfettione, che potrebbe acqui-

quistare per propria industria, ò riceuere dalla liberal mano di Dio. Come per esempio Adamo riceuè nella sua creatione vn chiarissimo intelletto per conoscere gli oggetti della natura, e le perfettioni di Dio, come autor dell'istessa, ma non lo riceuè nella chiarezza infinitamente perfetto, perche non si può racchiudere l'infinito dentro i limiti del creato, potea però Iddio sempre accrescerli maggior perfettione, e rispetto a quella, che mai hebbe, l'intelletto d'Adamo era in potenza, cioè in capacità di riceuerla, ma non in atto. E tutte le creature son in tal misura, e limitatione del loro essere, e perfettioni. Sol il Creatore hà vna natura così eminente, così compitamente perfetta, che contiene in se tutte l'essenze, e le perfettioni delle creature non solo presenti, e future, ma ancora possibili, onde Iddio è vna infinita idea di tutte le perfettioni imaginabili, e in se le contiene, non come ritrouansi nelle creature, ma purgate da ogni imperfettione, e solleuate ad vn essere eminente, e diuino, e perche Iddio nella sua diuina natura tutto racchiude di presente, ne può riceuere altro accrescimento, che maggiormente lo perfettioni, però è vn'atto purissimo, e quando vsciam da questo, vsciam da Dio, e incontriamo potentialità, e imperfettione. Se dunque habbiam d'assegnare il costitutiuo, e l'essenza della diuina natura, non potiam vscir dall'eminente perfettione d'vn atto purissimo.

Supposto tutto ciò, quanto può comprendere la nostra bassa conoscenza, la natura diuina è vna purissima intelligenza, che a vn simplicissimo,

mo, e purissimo atto medesima tutte le perfettioni, che sono nell'ordine intellettiuo. La ragione è, perche lo costitutiuo, e l'essenza della diuina natura deue essere il più perfetto grado, che costituisce le nature; trè sono gli gradi, l' essere, la vita, e l'intelligenza; l'essere spetta anche alle creature più basse, che son l'insensibili; la vita conuiene anche a i vegetabili, e a gli bruti; e l'intelligenza spetta alle creature più perfette, che son gl'huomini, e gl'Angioli; dunque da quest'vltimo grado, che è il piú perfetto deue prendersi l'essenza della diuina natura, che è l'intelligenza sotto la forma d'atto purissimo, e sustantiale.

Per intendere con maggior chiarezza ciò, che habbiam detto; nell'ordine, e grado intellettiuo si numerano più cose, la sostanza spirituale, che è la radice di tutto il resto, e nell'huomo è l'anima; l'intelletto, che è la potenza, onde nasce l'operatione, e l'attuale intelligenza. Tutto ciò se si prende, l'vn distinto dall'altro, è imperfetto; l'anima riceue perfettione dall'intelletto, onde dice potentialità, perche non hà per essenza, e in se stessa la perfettione dell'intelletto, e però vna sostanza spirituale, che aspetta perfettione dall'intelletto, non è atto puro, onde non può essere essenza della diuina natura; l'intelletto è vna potenza, che si riduce in atto, e si perfettiona dall'operatione, onde per l'istessa ragione non può costituire la diuina natura, e ne anche l'intellettione come operatione, perche questa é vna perfettione accidentale dell'intelletto, e suppone costituta già la natura; dunque l'attuale intelligenza per poter essere

es-

essenza della diuina natura, bisogna che dica a se medesimate tutte le perfettioni dell'ordine, e linea intellettuale, onde resti purissimo atto senza ombra di potentialità, e sarà vn' intelligenza sostantiale sempre in atto, purissima, in se sussistente, e che assorbisce tutte le perfettioni dell'ordine intellettuale, cioè è sostanza, è potenza, è atto, ma per escludere ogn'ombra di potentialità, che è imperfettione delle cose distinte, e create, rattiene solo il nome di atto puro, onde se si dimanda qual'è l'essenza della Deità, si risponda; è vna natura nel più eminente grado attualmente intelligente.

* *
*

CAPO IV.

I Diuini Attributi.

LA conoſcenza di Dio riſpetto al noſtro intelletto è come quella del Sole a gl'occhi, che quanto più quello per i ſuoi ſplendori è viſibile in ſe ſteſſo, tanto più la ſua viſta è inſoffribile alle noſtre pupille; queſte s'affiſſano al Sole, e ne reſtano sbalordite, onde gli biſogna ſubito chinarſi alla terra per non reſtar cieche, perche non hanno tanta forza di poter reſiſtere ad vn oggetto così luminoſo. Dio hà ſeco tutti i ſplẽdori per poter eſſer conoſciuto, ma noi mentre dimoriamo in queſta preſente vita ſiamo di corto ſapere, e di debole intelletto per poterlo conoſcere, onde ſe inalziamo la viſta intellettuale per conoſcerlo, reſtiamo così oppreſſi dalle ſue infinite perfettioni, & offuſcati da gl'eccellſiui ſplendori del ſuo eſſere eminente, che ſiam forzati abbaſſare la noſtra conoſcenza a gl'oggetti creati per intenderne qualche coſa, perche le creature ſono limitate portioni deriuate dal ſuo eſſere ſourano. Così al preſente per apprendere in parte gl'attributi diuini, ci biſognerà dalle creature inalzarci al Creatore, non perche egli hà biſogno di quelle per farſi conoſcere; ma perche le creature ſono al noſtro limitato intendere oggetto proportionato, ò per ſegregarle da Dio, quando contempliamo le ſue perfettioni.

Gl'attributi diuini altro non ſono, che le proprietà ſpettanti alla Natura Diuina, non come ſi ritrouano nelle create nature, ma con-

mo-

modo eminente. Nelle creature le proprietà sono distinte, e fuori dell'essenza, onde questa si può conseruare senza quelle almeno per virtù sopranaturale. Come per esempio la natura humana hà per essenza due gradi, per l'vn conuiene con bruti, & è l'animalità, e l'altro è la ragione, per cui confina colla natura angelica, e s'assomiglia anche alla Diuina; a questa natura sequitano le proprietà non identificate, ma da essa distinte, come l'esser intellettiua, volitiua, ammiratiua, & altre; ma le diuine proprietà sono alla Diuina natura essentiali, e medesimate, perche tutto ciò, che è in Dio, è l'istesso Iddio, che essendo vn purissimo atto non ammette diuisione nelle sue perfettioni; onde Bernardo c'auuisa a star cautelati ne i concetti, che facciamo delle perfettioni diuine, perche tutte le cose, che contempliamo in Dio, sono sotto vna simplicissima forma della Diuinità, e se le considerassimo frà loro distinte, sarebbe errare ne i principij della Fede, che vuol vn sol Dio; *nisi omnia vnum in Deo, & cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum*; 5. *de consid.*

Ma prima di decidere, che sorte di distintione può ammettersi frà l'essenza diuina, e i suoi attributi, e qual anche frà questi, vediam quali siano i diuini attributi. Alcune diuisioni se n' assegnano da Teologi. Alcuni sono positiui, come la Bontà, la Giustitia, la Sapienza. Altri negatiui, come essere Iddio incorporeo, infinito, immutabile, inuisibile, ineffabile. Altri sono assoluti, cioè senza niun rispetto alle creature; altri sono respettiui, che non possono concipirsi senza vn'ordine alle creature, come essere Iddio

dio Onnipotente, Prouisore, Giusto, Misericordioso; altri spettano all'esser diuino, come la semplicità, la perfettione, la bontà, l'infinità; e altri finalmente appartengono all'operar diuino, come l'Intelletto, la Volontà, l'Onnipotenza, la Scienza, l'Amore, la Giustitia, e la Misericordia. Le Relationi Diuine, che sono la Paternità, la Filiatione, la Spiratione attiua, e la passiua non si numerano frà gl'attributi, perche questi come proprietà della diuina essenza conuengono a tutte trè le diuine persone, in cui quella indiuisa si ritroua, ma non ogni persona diuina è capace di tutte le quattro relationi; al Padre non conuiene la Filiatione, come nel Figliuolo non può ritrouarsi la Paternità; e nello Spirito Santo nè Paternità, nè Filiatione.

E' articolo di Fede, che gl'attributi diuini, nè frà di loro, nè dall'essenza diuina si distinguano realmente, cioè, che non siano entità frà di loro diuerse, onde Bernardo acerrimo difensore della semplicità della diuina natura fece risoluta istanza a i Padri del Concilio Rhemenze, che si scriuesse in ciò la sua propositione, come egli dicea, *stylo ferreo, in vngue adamantino, vel sculpatur in silice, quod diuina essentia, forma, natura, Deitas, Bonitas, Sapientia, Virtus, Potentia, Magnitudo, verè est Deus*, cioè, tutto quello, che è in Dio, ò di natura, ò di perfettioni è vn solo Iddio. Fù ciò definito da più Concilij; e le ragioni sono euidenti: perche tutto ciò, che si ritroua in Dio deue essere vn purissimo atto, cioè in tal guisa perfetto, che nulla gli manchi, e nel caso contrario la diuina essenza riceuerebbe perfettione da gl'attributi, come cosa da se

diuersa; nè sarebbe infinita nella perfettione, perche non hauerebbe in se identificate le perfettioni degl'attributi; oltre che si toglierebbe dalla diuina natura la simplicità del suo essere, che è vna perfettione solo a Dio conueniente, e vi sarebbe compositione, che è vna vnione di cose diuerse, che ritrouasi solo nelle creature.

Il Dottor Scoto non ammette frà gl'attributi, e l'essenza diuina distintione reale, & entitatiua come errore nella Fede, e confessa come Cattolico tutto ciò, che è in Dio essere vna sola entità, e purissimo atto, ma in questa semplice entità vi ritroua più formalità, e vna non dice nel suo concetto l'altra, onde l'identifica tutte in vna sola entità reale, ma non nel senso formale; sì che dice, che la natura diuina esclude dal suo concetto formale tutti gl'attributi, e di questi vno non s'include nell'altro, onde non si può dire la Deità è la Misericordia, la Giustitia è la Sapienza, ben può dirsi Dio è giusto, è misericordioso.

Così parla questo Dottere delle diuine perfettioni, ma viene impugnato da Teologi gelosi della simplicità, e purità della diuina natura, che per la sudetta sentenza par che resti violata, perche questa distintione, benche si chiami formale, pur è reale; dunque resultarebbe della diuina essenza, e degl'attributi vna reale compositione di cose diuerse, che è opposta alla semplicità, e purissima entità di Dio. La natura diuina, come habbiam detto di sopra, è vn'atto puro, perche in se contiene identificata ogn'imaginabile perfettione, onde esclude ogn'ombra di potentialità, per cui si potrebbe perfettio-

tionare da forastiere perfettioni, e così non sarebbe infinita nelle perfettioni; se dunque distinta nel suo concetto formale da suoi attributi, da questi riceuerebbe quelle perfettioni, che ella in se non hauerebbe, dunque non sarebbe più natura diuina, ma creata.

L'istesso argomento, con cui S.Bernardo incalzaua Gilberto, autore della reale distintione in Dio, si può quì addurre. Se la Sapienza, che è vn degl'attributi diuini per sua natura, e formalmente si distinguesse dalla diuina natura ò à quella sarebbe superiore, ò eguale, ò inferiore. Non superiore, perche quella è sourana. Se eguale incorriamo in vna contradittione; perche la Sapienza sarebbe dell'istessa perfettione che Dio, e perche nel suo concetto non direbbe la natura diuina, non sarebbe Dio. Se inferiore, dunque sarebbe di sotto a Dio, e sarebbe sapienza creata, perfettione con infinita distanza lontana da Dio.

Hor per non incorrere in simili pericoli di stimar in sì basso concetto la natura diuina, che per la sua semplicità, e purità s'allontana da ogni bassezza di compositione, che si ritroua in tutte le nature create, bisogna tener col Santo Dottore, che facendo vn'eminente concetto, come si conuien, della Diuinità, confessa in Dio vna somma simplicità, e purità di natura colle sue proprietà, & ancora in quella ritroua vn'eminente distintione, e pluralità, che non contradice alla diuina simplicità, perche altro non è, che vno Dio, che equiuaglia a più cose distinte, come la luce del Sole non è calore, ma a quello equiuale per produrre i suoi effetti,

per cui è necessario il ministero del calore. Onde come più cause realmente distinte vagliono à produrre più effetti ancor diuersi, Dio sol, perche equiuale à infinite cause distinte per la sua eminenza, con vna sola forma della Diuinità può far cose diuerse.

Con questa sola dottrina si rendono vane tutte l'oppositioni, che si possono addurre, e si sneruano quei argomenti, che mostrano risultar contradittioni della somma simplicità della diuina natura, onde benche in Dio niuna distintione reale si assegni fra l'intelletto, e la volonta diuina, ma son l'istesso, pur si verifica, che Dio generi il Verbo eterno col solo intelletto, e non colla volontà, per cui spira sol lo Spirito Santo, perche Iddio per la sua eminenza equiualendo alla sola intellettiua potenza distinta dalla volontà, genera il figlio, e non spira lo Spirito Santo, e lo spira colla medema sua simplicissima forma equiualendo sol ad vna volontà distinta dall'intelletto, siche quelche fa, e vale nelle creature la distintione reale, in Dio lo fà la sua eminenza, e la virtuale distintione per cui equiuale à virtù distinte.

Così ancor deue dirsi degl'attributi diuini, che tutti sono in Dio vna sola, e non più perfettioni distinte, e son l'istessa simplicissima Diuinità, per cui equiuale à più perfettioni distinte, onde si come in noi la Giustitia, e la misericordia sono virtù distinte, e quando adopriam l'vna, non esercitiamo l'altra, in Dio sono vna medesima cosa, e per la sua eminenza, & equiualenza à più virtù distinte, si verifica, che quando con noi adopra i rigori della Giusti-

tia

tia tien da parte la misericordia. O pur diciamo, che quando nelle creature conosciamo effetti di giustitia, e non di misericordia, perche in Dio la giustitia è identificata colla misericordia, conforme tutto cioche è in Dio è l'istesso, si verifica, che ancor gli castighi escono dalla Giustitia, e dalla misericordia, e da tutto Iddio.

Per intender ciò che diciamo dell'eminenza di Dio con più chiarezza, bisogna notar la differenza, che ci è fra la chiara vista, che hanno di Dio i Beati, e la cognitione, che ne possono hauere i Viatori. Quelli, perche vedono Iddio, come dice l'Apostolo, da faccia à faccia, con vna sola vista guardano tutto ciò, che è in Dio, e guardano, che tutto in lui è identificato ciò che noi significhiam con diuersi nomi di Giustitia, di Misericordia, di Bontà, d'intelletto, di volontà, di essenza; ma noi, che siamo in questa vita, e nol vediamo, habbiam corto, e limitato modo d'intendere le diuine perfettioni, onde queste tutte assieme sono vn oggetto eminente, che formenta la capacità de nostri pensieri, siche ci bisogna intendere Iddio per inadequati concetti; hor lo consideriam come Giusto, hor come misericordioso, hor come buono, si che la distintione di queste perfettioni diuine si ritroua sol ne nostri concetti, non in Dio, perche noi non possiam hauere vn adequato concetto, con cui ci rappresentiam tutto Iddio, auualendoci in cio delle creature, che sono di Dio limitate participationi; onde in questa vita solo possiamo hauere vna cognitione imperfetta, ma non falsa di Dio, perche quando consideriamo, e diamo nome di Giusto

à Dio, non escludiam da questo concetto tutte l'altre perfettioni, che possiede, ma perche non possiam apprenderlo tutto assieme per l'eminenza di un tanto oggetto, lo consideriamo à poco, à poco, mai potrem però far d'esso tanti concetti, che possiam finir d'intenderlo per le sue infinite perfettioni. Tutto ciò si spiega dottamente da S. Thomaso; *Diuersitatis ergo, vel multiplicitatis rationum, & nominum, causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod in se est, sed videt eam per multas similitudines deficientes, in creaturis, quasi in speculo, resultantes, vnde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec pluribus conceptibus q. 7. de pot. art.* 6. Concludiamo, che due son le raggioni perche in questa vita noi consideriamo le perfettioni diuine con distinti concetti, vna perche Iddio è un eminente oggetto, e benche in se semplicissimo, equiuale però à distinte perfettioni, come si ritrouano nelle creature; l'altra è per difetto del nostro limitato intelletto, che conosce le cose diuine à similitudine delle creature; Lo dice chiaramente l'istesso Santo Dottore; *pluralitati istarum rationum, non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat vnamquamque conceptionem intellectus nostri, & ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quæ Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio. Ex 1. sent.*

Quel dottissimo maestro di Teologia Agostino confessaua di se, che quanto più si sforzaua di ha-

di hauer notitia delle perfettioni, & eccellenze diuine, tanto men l'intendea, ma perche l'incalzaua il suo amore ad acquistar sempre meglior concetto di Dio, per amarlo con più ardore, lo supplicaua ad aprirgli la mente sol per conoscerlo; *nouerim te Deus meus*; e poi soggiungea. *Quisquis cognoscit te, diligit te, obliuiscitur se; amat te plusquam se, relinquit se, & venit ad te, vt gaudeat de te*. Egli non per altro si sforzaua di sempre più conoscere Iddio, accio scordato di se, si fusse consacrato tutto all'amor diuino, non fosse più suo, ma tutto di Dio per goder solo di lui. E questo è l'intento mio, o fedele, in abbozzarti il bel ritratto di Dio, accio facendone vn alto concetto, n'acquisti ancora gran stima, e al par di questa sia verso di lui nel tuo cuor l'amore, altrimente terrò per vane le mie fatighe, per perduti i miei sudori.

CAPO V.

La Diuina Simplicità.

LA ſimplicità eſclude la compoſitione, che è vna imperfettione anneſſa à tutte le nature create, onde è vn'attributo conueniente ſolo à Dio, quando và accompagnata da un puriſſimo atto, perche ſe viene originata da vna ſomma potentialità conuiene alla materia prima, che è vna parte delle nature corporali così pouera di eſſere, e di perfettione, che tutto riceue dalla forma. Dio in vigore di queſto attributo eſclude dalla ſua puriſſima natura ogni ſorte di compoſitione, è la fiſica di materia, e forma, o di ſoggetto, e d'accidenti, e la metafiſica d'eſſenza, e di eſiſtenza, o di ſuppoſito, e di natura, e la logica di genere, e di differenza. Il compoſto dice neceſſariamente le parti, e niuna di queſte è il tutto, e tutto ciò, che in Dio ſi ritroua è Iddio. I componenti riſpetto al tutto ſono imperfetti, perche niuno di eſſi ha la perfettione del tutto, e da Dio s'eſclude ogni ombra d' imperfettione. Non è Dio compoſto di materia, e forma, perche quella è in ſe pouera d'ogn'eſſere, e queſta dice imperfettione di parte, e Dio aſſorbiſce in ſe tutto l'eſſere; non è corporeo, perche lo Spirito s'inalza di gran lunga ſopra il corpo di perfettione, e queſto da quello riceue vita, e Dio è puriſſimo Spirito, che anima tutto il viuente; non ha compoſitione di eſſenza, e d'eſiſtenza, perche egli diſſe di ſe; *Ego ſum qui ſum,*

Sum, cioe dice l'essere per essenza; non è vna soggetto qualificato da gl'accidenti, perche questi portano seco le mutationi, e Dio è sempre l'istesso, dall'eternita atto purissimo. E se nelle sacre scritture se gl'attribuiscono occhi, braccia, non nel proprio, ma nel senso metaforico douiam intenderle, cioe per la sua potenza incontrastabile nell'operare, per la sua scienza con cui tutto penetra, per la sua Prouidenza, con cui ogni cosa gouerna. Non è composto Iddio di genere, e di differenza, perche egli come infinito sta sopra tutti i generi, ne può limitarsi fra due termini finiti, e che dicono ancor imperfettione.

Vaneggiarono ancora gl'antichi Filosofi in creder Iddio come anima del Mondo à guisa della nostra, che informa come parte principale il corpo humano. Non puo Dio come parte intrinseca entrare à componere vn tutto, perche egli come causa primiera dà l'essere à tutti i composti: Ne fa contro di ciò, che il Verbo diuino vnisse à se la natura humana per componer la persona di Christo, perche il Verbo diuino non come parte depende dall'altra in perfettionarsi entrò à componer la persona di Christo, ma à terminare, e dar il compimento, e la sussistenza alla natura humana, onde non riceuè, diè à quella la perfettione, e fè che dalla sua sussistenza dependesse.

Così ancora alla semplicità della diuina natura non è contrario il gran mistero della Trinità, in cui adoriamo, e confessiamo tre Santissime persone in vna diuina natura non distinte ma identificate con essa, onde non vi è com-

compositione tra quelle, e la natura diuina; se vna persona si riferisce all'altra, & è correlatiua, non vnione, ma dice da quella distintione reale, onde per difetto d'vnione non compone, ma s'oppone per relatione.

CAPO VI.

La Perfettione di Dio.

DIo è in tal maniera eminente nelle sue perfettioni, che quanto di perfetto ci possiano imaginare, tutto in lui si troua, ma perche col nostro limitato intelletto non possiamo conprendere l'infinito, ne anche possiamo misurare le diuine perfettioni, perche sono senza misura, sono infinite. Egli promettendo à Mosè la beata visione della sua diuina faccia, gli disse, che gl'hauerebbe mostrato ogni bene, perche in esso si contiene tutta la bontà, ogni perfettione. L'stesso Mosè dimandando à Dio con qual nome hauea à honorarlo in presenza del popolo habreo, à cui 'l mandaua ambasciadore di gratie, gli rispose, *Ego sum qui sum*, cioe in me assorbisco tutta la pienezza dell'essere, l'infinità dell'ente; e che sono le perfettioni nelle creature, se non portioni dell'ente, limitate participationi dell'essere? Se dunque in Dio ui è tutto l'essere per essenza, tutte le perfettioni in lui si ritrouano. Egli è causa vniuersale di tutte le creature, e la causa efficiente

ente,che gli dà l'essere,e le perfettioni,perche in se le contiene; E non solo dà l'essere alle creature,che furono,sono,e sarãno,che sono di numero limitato, ma'l può dare ancora alle creature possibili, che sono termine infinito della sua Omnipotenza, onde in se contiene questa vastissima mole di perfettioni; e le creature si dicono più, o meno perfette, perche con più, o minore abondanza Dio gli fa participare del suo essere.

Ma non c'imaginiamo, che le perfettioni delle creature, che si ritrouano in Dio sian limitate, e create; con modo più eminente si ritrouano in Dio, e concernenti alla sua Deità, cioè depurate da ogni imperfetto,e dalla limitatione, e sollevate all'usanza dell'esser diuino. Onde i Teologi parlando della differenza delle perfettioni, dicono che alcune nel loro concetto, e natura non hanno annessa imperfettione alcuna, e le chiamano, *simpliciter simplices*, come per esempio l'esser viuente, sapiente, intelligente; & altre hanno per inseparabile l'imperfettione, come sono il discorso, il moto, la Rationalità, e tutte le differenze specifiche, e numeriche, da cui non si puo togliere l'esser creato, e limitato. Le prime si ritrouano in Dio, perche esprimono perfettione; Ma le seconde non si ritrouano in Dio, conforme sono in se stesse, ma con modo eccellente, depurate dall'imperfetto, e dall' esser creato inalzate all'increato.

Non pensiamo però che Dio cresca nella perfettione per le perfettioni, che contiene delle creature; è si ricco in se per gl' infiniti tesori del-

della Diuinità, che non ha bisogno della pouertà delle creature; noi, come dice Agostino, cresciam nella perfettione, se ci ritrouiamo in Dio, e fuor di lui sian quasi niente, ma Dio con noi non è maggiore, e senza di noi sempre è l'istesso. *Si fueris sine Deo, minor eris; si fueris cum Deo, maior Deus non erit; non ex te ille maior, sed tu sine illo minor. Tract. 11. in Ioan.* E che puo aggiungere di più il finito all'infinito? Dio in ogni genere di perfettione è infinito, e le perfettioni delle creature son limitate. Dio è il fonte da cui deriuano tutte le creature, onde queste aggiunte à Dio, non gl'accrescono cosa di nuouo.

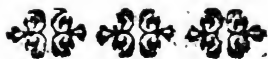
CAPO VII.

La Diuina Bontà.

LA Bontà di Dio, dice Agostino; può desiderarsi, può sospirarsi, può appetirsi, ma non può esprimersi con parole; *desiderari potest, concupisci potest, suspirari potest, verbis explicari non potest. Tract.* 34. Egli è buono per ogni verso; E buono in se stesso con bontà essentiale, e contiene tutte le perfettioni imaginabili, che deuono concorrere à compirlo atto purissimo, e sourana bontà, da cui come da fonte inesausto s'originano tutte le bontà delle creature, onde la bontà di queste è limitata, quella di Dio senza misura, & infinita. Egli è buono

per

per le sue creature, perche di queste è causa, e fine, e specialmente per le nostre anime è sommo bene, perche le beatifica nel Paradiso, l'adorna di gratia in questa vita, gli perdona penitenti, e gl'è esemplare di Santità nella rettitudine dell'operationi. Egli è sommamente buono nella bontà morale, perche dice la Santità per essenza, onde la sua è sostantiale, la nostra è accidentale. La santità consiste nella conformità delle operationi colla diuina volontà, e colla lege eterna, che è la misura d'ogni perfettione, la regola d'ogni rettitudine, se dunque la diuina volontà è l'istessa diuina sostanza, la santità è à Dio essentiale, onde Iddio per alienarsi dalla Santità, bisognarebbe alienarsi da se stesso, e cessasse d'essere Iddio. Volle ancora Iddio essere à noi vn visibile esemplare di Santità prendendo sopra se le fiacchezze della nostra carne, e in quella esercitò le finezze d'vna robusta bontà, perche la sigillò anche col sangue, onde hora habbiamo ancora per regola del nostro viuere la vita del Redentore, e i martiri per esemplare della loro patienza vn Crocifisso suenato.

CA

CAPO VIII.

L'Infinità di Dio.

DIo è infinito nel più vasto genere d'infinità, che è l' ente; questo è così vniuersale, che sotto di se contiene tutto cio che ha l'essere, o sia sostanza, ò accidente, onde non puo essere cosa più ampla. All'hora vna cosa è finita, e limitata, quando ha termini, che il suo essere circonscriuano; ò ha la sua causa producente, che gli dà vn essere particolare, e limitato sotto vn genere determinato; o si riceue da vna materia, con cui si costituisce vn'indiuiduo sotto vna certa specie. Dio esclude dalla sua natura tutti questi limitatiui, perche in se non ammette compositione metafisica di genere, e differenza, ma è sopra tutti i generi, e di questi ne contiene con eminenza le perfettioni; oltre che il genere riceue vna determinata perfettione dalla differenza, e Dio essendo vn atto puro, non ha in se cosa, che riceue perfettione, ma à tutte le creature la communica; dunque la diuina natura è fuor de termini nel essere, e però in questo è infinita. Dio è independente, & è da se, non riconosce causa, che gli dia vn essere limitato, anzi da esso vien tutto l'essere, & escono le perfettioni, che adornano le creature, dunque in se contiene la pienezza di tutto l'essere, che è infinito. Dio non ha

vn

vn essere, in cui si conosca atto, che perfettioni, e soggetto che 'l riceua, da che risulti vn composto, che ha più dell'imperfettione, che del perfetto, perche il suo essere consiste in vn purissimo atto, ne ha in questo limitatiuo, perche esclude ogn'ombra di materia, che limita la forma, e termina l'atto, e pone fine alla perfettione.

Quindi si caua, che niuna creatura puo essere nella sua essenza infinita, perche si stringe fra termini, che la limitano in vna determinata specie; riconosce vna causa, che la produce; colle sue perfettioni ha mescolata l'imperfettione, e dalla potenza creatrice, doppo vn eternità, in cui fù senz' essere, fù estratta da gl' abbissi del niente.

CAPO IX.

L'Immensità di Dio.

PEr questo diuino attributo Dio è vn spirito sì vasto che è presente à tutte le cose, penetrandole colla sua sostanza; occupa ogni luoco, ne da tutto il Mondo è circoscritto, perche nella sua immensità è infinito, conforme in tutte l'altre sue perfettioni, e per parlare colle parole di S. Gregorio; Egli sta intimamente presente à tutte le cose, & è fuor di quelle, esso sopra tutto, e sotto il tutto; *ipse manet intra omnia, & extra omnia, ipse supra omnia, & infra omnia*. Si che il luoco, che è al presente benche vasto, che è il circuito dell'Vniuerso, Cieli, e terra, e tutto quello, che si contiene in essi, pur è finito, onde non basta à corrispondere adequatamente alla virtù, che ha Dio infinita d'empir di se spatio infinito.

Come, e perche Dio stia presente in tutte le cose, lo spiega, e n'assegna la ragione S. Thomaso. *Cum dicitur, Deus est vbique, importatur quædam relatio Dei ad creaturam fundata supra aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse*. E che facci Iddio nelle creature colla sua operatione, lo soggiunge appresso. *Deus est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus vt causa essendi*. Dio è vna causa vniuersalissima, che ò immediatamente ope-

opera creando, ò con tutte le seconde cause, concorrendo alla produttione de gl'effetti, o conseruando l'essere à tutte le creature; ne come qualche causa seconda non è presente, ma distante dal soggetto, in cui i suoi effetti produce, come il Sole non penetra nelle viscere della terra, quando in quella produce i metalli, ma vi trasmette la sua virtù; ma Dio, bisogna, che tocchi, e maneggi con se stesso le creature, quando in quelle opera, perche la sua virtu, con cui opera non è distinta, ma identificata colla sua essenza, onde doue quella opera, questa si ritroua; dunque se in tutte le creature opera, o per dargli l'essere, o per conseruarlo, o per dargli le mosse all'operationi concernenti al proprio essere, è necessario, che sia presente colla sua sostanza à tutte quelle. Che la virtù con cui Dio opera nelle creature sia identificata colla sua essenza, e però da esso non puo diffondersi, e passare all'effetto, la ragione è, perche è virtù infinita, e però è l'istesso Iddio, che con quella crea, e produce tutto l'ente creabile, e la virtù creatiua, come altroue vedremo è infinita, e però non puo concedersi alle creature.

In questo modo d'esser presente alle cose per mezzo dell'operatione, e contatto della virtù conuiene Iddio con gl'Angioli, questi ancora à differenza de corporei, che occupano tanto di luogo, e sono à quello presenti, quanto di spatio ricerca la lor mole, e quantità, si constituiscono nel luogo, doue sono presenti per mezzo dell'operatione, onde sono presenti à corpi, in cui operano qualche effetto; ma con questa

differenza, che l'Angelo opera per virtù edut-tiua, cioe presuppone auanti la sua operatione il soggetto, a cui s'applica per operare l'effetto, ma la virtù, con cui s'applica Iddio per operare è creatiua, e però infinita, e vniuersalissima, onde niente presuppone del soggetto, ma tutto fa, produce l'essere, e'l conserua colla sua operatione, che da teologi si chiama, *virtualiter transiens*, cioe, operatione perche diuina non passa da Dio, perche identificata colla sua sostanza, & ha virtù di produrre fuor di se le creature, senza sua mutatione, ma tutta la mutatione s'esercita ne gl'effetti.

Si questiona da Teologi, se Dio per ragione della sua immensità si ritroui anche presente à spatij imaginarij, e son quelli fuor de Cieli, o quelli prima di crearsi il Mondo, quali noi concipiamo, o pur c'imaginiamo esser à guisa di vastissimi interualli uuoti, e che possono da Dio empirsi di corpi, come doppo la creatione empì di corpi questo grandissimo spatio dell'Vniuerso. Gia dicemmo, che l'immensità diuina è infinita, onde Iddio in virtù di quella occupa tutto il Mondo, ma perche questo è di misura finita, non corrisponde adequatamente all'immensità diuina, onde può dirsi Dio ancor fuor di questo Mondo, cioe che'l contenga dentro di se, e non sia da quello ristretto; onde Dionisio dice di Dio; *ipse est sedes, quæ omnia continet, & complectitur, & firmat, & fundat, & contingit*, Per ragion dell'istessa immensità puo essere Dio ancora nelli spatij imaginarij, se però in quelli vi creasse spatij reali, nuoui Mondi, altre creature, e tutto cio perche al-

l'in-

l'infinita virtù di Dio, alla sua immensità è stretto spatio questo Mondo, son di picciol giro quelle, che à noi paiono vastissime sfere de Cieli. Ma che vi sia attualmente, è stultitia il crederlo, perche ne spatij imaginarij non v'è nulla, ma hanno l'essere nella nostra sola imaginatione; e volete che Dio ponga la sua sede nel niente? Se Dio sta presente alle creature, perche colla sua operatione à quelle dà l'essere, le conserua, e le moue all'operationi, ne'spatij imaginarij Iddio niuna cosa v'ha creato, à cui potesse esser presente. Ma questo, dice S. Thomaso, parlando de spatij imaginarij prima della creatione, non è per difetto della diuina immensità, ma per mancanza delle creature, che non ancora troua, à cui potesse Dio esser presente. *Deo non conuenire ab æterno ubique esse, non defectu sui, sed defectu rerum, quæ ab æterno non fuerunt, vt alicubi Deus esset* 1. *Dist.*

Ma doue era Iddio prima che creasse il Mondo? forse la sua immensità staua otiosa? risponde S. Agostino, che Dio sin dall'eternità staua in se stesso, *Antequam faceret Deus Cælum, & terram, vbi habitabat? In se habitabat Deus, apud se habitabat, & apud se est Deus*. Egli era immenso, benche non ancor hauea fatto à se presenti le creature; conforme dall'eternità era Omnipotente, benche non ancor hauea creato, ma potea crear l'Vniuerso. Non percio Dio in se mutossi, creato il Mondo, perche acquistasse rispetto à quello la presenza; tutta la mutatione risultò nel Mondo, che nella sua creatione passò all'essere dal suo niente, non in Dio, che gli diè l' essere, e'l tirò al seno della

sua immensità; siche si deue dir più presto, che Dio à se fece presenti le creature, quando le creò, che à quelle egli si rese presente; conforme quando vna persona mi viene à trouare, quella viene alla mia presenza, non io vado alla sua. Così quando Dio creò il Mondo, comandò che tutte le creature vscissero dal niente, e comparissero alla sua presenza,

Per ragion dell'immensità Dio si troua in ogni luogo, e in tutte le cose in tre maniere per essenza, per presenza, e per potenza. Dà Dio come causa vniuersale à tutte le creature l'essere, e in questo le conserua per mezzo della sua virtu, che non è separabile, ma identificata colla diuina essenza, onde con questa in tutte le cose si ritroua, perche la virtù di Dio sempre sta assistente intimamẽte alle creature. Si ritroua nelle cose per presenza, perche le vede, e le guarda à se presenti; e per potenza, perche in quelle puo operar cio, che gli piace, e in questo modo puo dirsi che Dio stia ancora fuori de Cieli, e ne spatij maginarij, perche in quelli puo crear nuoui Mondi per signoreggiarli.

Con questi tre modi Dio esercita in tutte le cose una presenza generale, ma con speciale presenza Dio sta nell'Empireo, nell'anima del giusto, e nell'humanità di Christo. Nell'Empireo come metropoli della sua immensità, fa visibile la sua Maestà, manifesta la sua infinita bellezza à gl'Angioli, e all'anime beate, onde sono felici per tutta l'eternità, però noi alziamo gl'occhi al Cielo, sospiriam verso le stelle, e chiamiam Dio in nostro aiuto con dir, *Pater noster qui es in Cælis*, non perche non sia in

ogni

ogni luogo, anzi dentro di noi, e noi dentro di lui, ma perche egli in quel felice Regno rimunera le nostre fatiche con farsi presente alle nostre menti come oggetto beatificante. Così disse Bernardo. *Licet in omni loco sit, qui nullo clauditur loco; signanter tamen dicimus; Pater noster qui es in Cælis, quod aliter illic, & proprio quodammodo præsentem se exhibeat; non quidem ipse diuersus, sed diuersa distinguens. Ser.5.*

Nell'anima giusta Dio è presente oltre i tre sudetti modi con vna speciale presenza per la charitá, e gratia, non sol con arricchirla de doni dello Spirito Santo, ma ancor vi habita come in trono gradito. Così disse la bocca della verità; *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* E specialmente dello Spirito Santo dice l'Apostolo; *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris por Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Quando si dona il cuore, si dona tutto l'amore dell'amante; il cuore della Santissima Trinità, oue sta fondato l'amor diuino, è lo Spirito Santo, dunque quando questo si dona ad vn'anima santa, ad essa discendon per amore, e con personale presenza tutte le diuine Persone; e questa intima vnione, che Dio ha coll'anima giusta per mezzo della charità, e gratia, si perfettionerà nella Patria del Paradiso, doue l'anima sarà beata per la personale, e visibile presenza di Dio nella sua mente.

Ma la speciale presenza, che hà Dio all'humanità di Christo supera ogn'altra nell'eccellenza, perche è per vnione hipostatica, cioe colla sossistenza del Verbo diuino in luogo della

creata fù terminata, e restò in tal guisa perfettionata la natura humana in Christo, che fù inalzata alla personale participatione della natura diuina.

CAPO X.

L' Eternità di Dio.

L'Eternità si definisce da Boetio, che sia, vna possessione perfetta d'vna vita interminabile, senza diuisione, ne successione, ma tutta assieme; *Interminnbllis vitæ tota simul, & perfecta possessio*. Il tempo ha due imperfettioni, la diuisione, e la successione, si diuide in più parti; come vn anno in mesi, il mese, in giorni, il giorno in hore; ne si può posseder tutto assieme; ma successiuamente; quelche se ne gode al presente, sta in passaggio, ne più si puo rihauere, il preterito non è più, e 'l futuro ha da venire. Ma l'eternità è indiuisibile, e tutta è al presente, onde chi ha per misura della sua duratione l'eternità, tutta assieme la gode, non perde il passato, non aspetta il futuro, ma al presente la possiede perfettamente senza principio, e senza fine, che sono termini prefissi al tempo. Ella è vna duratione immutabile, stabile, e mai mancante, e quelche dice d'ammirabile é, che essendo in se indiuisibile corrisponde coll'istessa indiuisibilità alle differenze del tempo, onde rispetto ad essa anche il pas-

passato, e 'l futuro sono al presente, conforme il centro é in se indiuisibile, e pur corrisponde, e termina tutte le linee ad esso tirate da vna circonferenza diuisibile; Onde Pietro Damiano dice, che tutte le cose, che son soggette al tempo, e con quello si variano, e suaniscono, rispetto à quell'hoggi dell'eternità ancor sono, e perseuerano immobilmente nell'essere. In quell'hoggi ancor dura quel giorno in cui hebbe principio il Mondo, & é al presente l'estremo giorno in cui sarã giudicato. *Omnia quæ apud nos elabendo discurrunt, & per temporum vicissitudines se variant, apud illud hodie stant, & immobiliter perseuerant. In illo hodiè dies ille adhuc immobilis est, in quo mundus iste sumpsit exordium; in illo iam, & ille nihilominus est, in quo iudicandus est, per æterni iudicij æquitatem. Epist.4.cap.8.*

Hor quest'ammirabile eternità è vn attributo, è vna perfettione che conuiene solo à Dio che nel suo essere non ha principio, mai hauerà fine, immutabile, e sempre l'istesso. Non ammette nella sua duratione varietà di tempo, di passato, e futuro, ma sempre è al presente, con vn sguardo così immobile, e fermo, che ò 'l passato, ò l'auuenire l'hà sempre presente, onde Bernardo parlando della diuiua essenza, e della sua eternità, così dice, *Tempora sub ea transeunt, non ei; futura non expectat, præterita non recogitat, presentia non experitur. Serm.80.in cantic.*

CAPO XI.

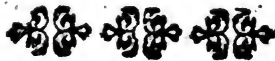
L' Immutabilità di Dio.

TVtte le creature nel proprio essere hanno vn carattere indelebile di mutatione; Trassero l'origine dal niente, & ecco la prima mutatione, per cui passaron dal non essere all' esistenza, e molte di esse per propria natura corrono alla corruttione, & han da finire, & altre per natura incorruttibili, almen per mano dell'Onnipotenza, che gli diè l'essere imbalsamato all'eternità, possono esser destrutte. Sono poi tutte composte ò di materia, e di forma, o di soggetto, e d'accidenti, o di essenza, e d' esistenza; la materia è la radice di tutte l' alterationi, e corruttioni; il soggetto riceue perfettione da gl' accidenti, e l' essenza si riduce all'atto d'essere per l'esistenza, tutte origini di mutationi. Finalmente benche fra loro vna più perfetta dell'altra, assolutamente ogn' vna haue annessa qualche imperfettione, perche finita, e limitata nella sua essenza, per il che puo maggiormente perfettionarsi, o mancare nella perfettione.

1 Dio solo ha riseruata per se l'immutabilità per ogni verso. Egli è atto purissimo nella sua natura, onde in se racchiude tutte le perfettioni imaginabili, & esclude ogn'ombra di potentialità, per cui potrebbe riceuer noua perfettione.

ne. Egli di natura ſimpliciſſima ſenza niuna composítione, la quale eſigge, che il ſoggetto riceua la perfettione dalla forma, che in ſe non ha. Egli infinito, é l'infinito è incapace d'accreſcimento, ne è infinito in vn ſolo genere, ma nella vaſtiſſima raggione dell'ente, onde in ſe aſſorbiſce tutta la pienezza dell'eſſere, e contiene in grado eminente tutte le perfettioni, che ſono diſperſe nelle creature. Egli è il primo mouente, da cui riceuon le moſſe la natura, e tutti i mobili, dunque da eſſo immobile naſce ogni moto; & è ancor Aſſioma filoſofico, che *Primum Principium eſt intraſmutabile*. Egl' beatitudine di ſe ſteſſo, e però non la troua fuor di ſe, non ſtà in moto per riceuerla, non è anſioſo per cercarla. Egli lontaniſſimo da ogni baſſezza di materia, che è la radice d' ogni moto onde ſi ritroua nel ſommo grado d' immaterialità, e d'attualità; e però anche le creature quanto di materia, e di ſue conditioni eſcludon dalla propria natura, tanto men ſon ſoggette alle mutationi.

Oh grande Iddio; oh ſubblimiſſime eccellenze della ſua natura; le contempliamo con noſtri corti, e baſſi concetti, e pur ſi rendono ammirabili alle noſtre conoſcenze, hor che ſarebbe ſe il miraſſimo come egli è in ſe ſteſſo, ſe haueſſimo à guardarlo da faccia à faccia; come fanno i Beati? reſtariamo aſſorbiti in vn mar di gioia, attoniti nella contemplatione d'vn'abiſſo di perfettioni. Oh anime indegne, ſe fuor di Dio applicate i voſtri affetti per amare, ſe abbaſſate i deſiderij per ſoſpirare; ſe fuor delle diuine bellezze auezzate il cuore à sfoghi d'amor

mor profano ; se fuor della diuina bontà correte colla volontà à quelche offerisce il Mondo mancheuole, e apparente. Misera conditione di quell'animie, che si lascian tiranneggiar dal senso, e come i bruti godono sol, e si stiman felici al possedimento de beni sensibili, non auezze à gustar godimenti di spirito, che si sperimentano alla contemplatione d'vn Dio, pretiosa vena di veri diletti, sorgente inesausta d'ogni bontà. Misere talpe, che s'aggirano all'ombre di questo mondo tenebroso, e fuggono alla vista de i splendori, che escono dall'oriente del Paradiso; se nelle creature riluce perfettione, elle son piccioli riflessi del sole diuino, onde douran seruire solo per alzar la nostra conoscenza alla cara luce del nostro Iddio, e tener stipendiati i nostri affetti colla speranza d'hauerlo à godere per vn eternità di secoli felici. Ma se noi ci fermiamo nell'apparenze delle creature, non per conoscerui il Creatore, saran brutali i nostri affetti, tutti i nostri amori, pien di perniciose concupiscenze il nostro cuor. Tu Signore, che per tua somma bontà communicasti alle nostre menti tanti lumi per conoscere le tue bellezze, manda ancora al nostro cuore vn ardore di carità, accio non più c'allettino le creature, ma siam rapiti ad amar te solo, che sei il fonte inesausto d'ogni bontà.

CAPO XII.

La Visione Beata.

TRE forti di cognitioni s'assegnan da Teologi per conoscere Iddio, vna più perfetta dell'altra. La prima naturale, e filosofica, colla quale si conosce Iddio nelle creature visibili di questo Mondo, in cui si puo conoscere la Potenza, la Bontà, e la Sapienza diuina, onde disse l'Apostolo; *inuisibilia Dei, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. La seconda è sopra i termini della natura, & ha i suoi principij fondati nella credenza della fede, con cui si conosce Iddio come autor della gratia, e si credono fermamente gl'altissimi misteri riuelati dalla diuina bocca, e se n'aspetta la chiara visione nella Patria, oue risplende il lume della gloria. La terza è la più perfetta, in cui suanite l'ombre della fede, chiaramente si vede la faccia di Dio, e come spiega Isaia vedrem, *Regem in decore suo*, alle nostre beate menti si mostreranno suelate l'infinite bellezze del Re della gloria, e questa cognition da Teologi si chiama, Visione Beata, che è la corona delle nostre fatiche, e'l fine de nostri sospiri. Di questa noi parliamo al presente, ma colla protesta d'Agostino, che desiderar si puo, e aspettarla con ardenza, ma spiegar non si puo à bastanza; *desiderari potest, concupisci potest, suspirari potest, verbis explicari non potest. Tract. 54. in Ioan.*

La

La visione è vna cognitione chiara, & euidente d'vn oggetto presente, onde si chiama ancor cognitione intuitiua. Conuiene per primaria significatione all'occhio corporeo, in cui risiede la potenza visiua, che guarda solo oggetti sensibili, e presenti, onde come appresso vedremo, non puo veder Dio, che è purissimo spirito. L'anima ancor ha il suo occhio, ma più perfetto, più acuto, e penetrante dell'occhio corporeo, che è l'intelletto, potenza spirituale purificata da ogni bassezza di materia, con cui l'anima puo guardare à se presenti gli spiriti. Con questo occhio l'anima beata guarda Iddio à se presente.

Non basta l'immensità per cui Dio sta presente, anzi intimo in tutte le cose, per vederlo; in vigore di quella non sta presente come oggetto da guardarsi, e godersi, sta sol come in noi operante; mentre dimoriamo in questa vita, stiam come in vna notte oscura, in cui possiam hauer presente vna cosa, e non vederla; Iddio hora sta à noi presente, ma nol vediamo, perche stiamo all'oscuro di questa vita, e ci manca il lume della gloria, à i cui splendori l'intelletto guarda Iddio.

Senza questo lume di gloria il nostro intelletto resta nella sua virtù naturale, e benche eminente, sempre però è fra i termini della natura, per cui puo sol conoscere oggetti connaturali, e ristretti dentro la sfera della sua attiuità; se è intelletto humano, che è potenza d'vn'anima spirituale, forma d'vn corpo, da cui dipende nell'operationi, conosce come oggetti connaturali le sostanze corporee, ma con modo

do

do ſpirituale, depurandole da fantaſmi, e dalle conditioni materiali; ſe l'intelletto è angelico, che è potenza d'vna ſoſtanza ſpirituale, che eſclude dalla ſua eſſenza materia di corpo, ha per oggetto connaturale l'iſteſſa ſoſtanza, e al modo di queſta intende ogni coſa, e benche queſto oggetto è più perfetto dell'oggetto proportionato all'humano intelletto, pur dice le ſue imperfettioni originate dalla potentialità, onde è limitato, e riſtretto nelle perfettioni. Dal che ſi caua, che l' oggetto proportionato, e connaturale, nella perfettione non paſſa i termini della ſua potenza, e ſon nell'iſteſſo grado d'immaterialità; e ſe vn'oggetto nella perfettione, e immaterialità s'inalza ſopra vna potenza, queſta ſarà in vn'ordine inferiore, ne potrà intenderlo, come oggetto connaturale; onde l'anima benche ſpirituale, perche è forma del corpo humano, cede nell'immaterialità alla ſoſtanza dell'Angelo, che eſclude ogni commercio di corpo, e però col ſuo intelletto non potrà veder vn Angiolo, quando è vnita al corpo, ſe non s'aggiungono alla ſua virtù naturale altre forze, per cui ſi proportioni nella perfettione coll'oggetto alla ſua natura ſuperiore.

Da tutto cio ſi deduce, che Iddio non puo vederſi chiaramente ne dall'intelletto angelico, ne humano laſciati nelle forze, e attiuità che riceuono dalla propria natura, perche Iddio quando chiaramente ſi ha da vedere, come è in ſe ſteſſo, ſi vede con tutte le ſue infinite perfettioni, e come tale s' inalza ſopra ogni natura creata, benche eccellentiſſima, onde diceſi

og-

oggetto sopranaturale, e improportionato per ogni vista di creata natura, se dall'istesso Iddio non riceue nuoui conforti per poter soffrire gl'eccessiui splendori d'vn oggetto, che è vn abisso di luce. Onde S. Anselmo dice, che Iddio essendo inaccessibile alle nostre forze, à lui ci potremo accostare per mezzo de suoi doni. *Deus inaccessibilis cum sit nostris viribus, acceditur ad eum suis muneribus.*

Questa è la ragione, perche Iddio non si puo veder da intelletto ristretto dentro i termini della sua natura; ancora è punto di fede, e si sostiene contro gl'Anomei, difinito ne concilij, e autorizzato dalla sacra scrittura. Sol resta, che ogni intelletto colla propria virtù naturale, che riceuè nella sua creatione dall'autor della natura, puo contemplare, ma non vedere Iddio; da gl'effetti stupendi, che egli fece, dalle belle creature, che si veggono, si può considerar la sua Potenza, ammirar la Sapienza, adorar la Prouidenza, ma tutti gl'effetti assieme della diuina destra perche limitati, e di finita perfettione non possono adequatamente rappresentare Iddio, che è infinito. Così in questa vita si trattiene vn'anima bona, dalla consideratione delle creature s'inalza à contemplare il Creatore; questa da Teologi si chiama cognitione di Dio astrattiua, e però è vna cognitione fatta all'oscuro, mescolata ancora delle tenebre dell'ignoranza, o pur come parla Bernardo, fatta all'ombra della fede, che é come l'aurora, in cui cominciano à comparire i barlumi della gloria, ma passata la notte di questa vita, e suanita l'aurora della fede, e l'anima

en-

entrata à godere il chiaro giorno della gloria, inalzata da vn lume sopranaturale sopra la sua natura, vederà chiaramente Iddio, e in quell' abisso di luce più chiaramente vederà se stessa, e tutte le creature, di cui in terra non hauea perfetta cognitione.

Per rispondere ad alcune difficoltà, che potrebbono insorgere contra la nostra propositione, si deue saper, che ogn' intelletto ò humano, ò angelico ha due sorti d'oggetti, l' vn si chiama connaturale, e proportionato, e questo puo conoscer colla sua virtù naturale, e l' altro si chiama sopranaturale, e questo perche supera la natural virtù d'ogni intelletto, non può conoscersi, se l' intelletto non riceue altra virtù sopragiunta, per cui inalzato dalla sua bassa natura si pone nell'eminente grado in cui si ritroua l'oggetto sopranaturale, e all'hor la potenza intellettiua 'l conoscerà come oggetto proportionato alla virtù, che riceuè sopragiunta. Iddio ancor si contiene come oggetto di uision beata dentro la sfera non connaturale, ma estensiua, & adequata dell'intelletto creato, onde bisogna che questo per vederlo chiaramente, si solleui dalla sua natura, e si metta per virtù diuina nell'ordine sopranaturale. Tutto cio spiega S. Tomaso. *Diuina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicuti est sonus à visu, vel substantia immaterialis à sensu (nam ipsa diuina substantia est primum intelligibile, & totius intelligibilis cognitionis principium) sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibilia sunt extra facul-*

cultatem sensuum 3.cont.gent.54. Il sole ancor è oggetto dell'occhio, ma prouisi se puo a guardarlo fissamente? e pur vi è vna gran differenza fra questi, e l'occhio dell'anima, e 'l Sol diuino; questo è oggetto fuor di tutta la natura, pieno di luce sopranaturale, ma i splendori benche eccessiui del Sole son naturali, onde per guardarli sicuramente, bastarebbe, che l' occhio riceuesse virtù ancor naturale, ma più eccellente di quella, di cui è dotato al presente.

Si disputa ancora da Teologi, se da Dio si potesse creare vna sostanza intellettiua di tanta perfettione, che fusse sopra il basso ordine della natura, e costituita nell'eminente grado sopranaturale, onde gli conuenisse come connaturale la visione beata, e come proprietà douuta alla sua essenza il lume della gloria. Il lume della gloria, come appresso vedremo, è vn'habito sopranaturale, che da Dio s'infonde nell'intelletto creato per disporlo, e confortarlo nell' insufficienza della sua attiuità naturale, à veder chiaramente la sua diuina essenza. S. Tomaso risponde alla questione. *Dispositio ad formam ignis non potest essè naturalis, nisi habenti formã ignis; vnde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ diuinæ, quod est impossibile, hic art.5.* In buona filosofia l' vltima dispositione ad vna forma è connaturale a quel soggetto, che ha tal forma come propria, e connaturale; il lume della gloria è l' vltima dispositione alla diuina essenza come forma intelligibile, e tal forma solo á Dio conuiene come propria, e connaturale, e a vn creato intelletto puo concedersi sol per gratia, e come dono so-

pra-

pranaturale, douuto à i meriti, non alla natura. Dio non puo conferire alle creature quelle perfettioni, che lo costituiscono Iddio, come l'essere independente da ogni causa, l'esser atto puro, che dice in se tutte l'imaginabili perfettioni, l'essere infinito; puo ben communicare alle creature alcune sue perfettioni, ma con limitatione, onde si verifica che le creature participano della diuina essenza, cioè ne riceuono parte, ma la pienezza di quelle, e la sorgente si ritroua solo in Dio; veder la diuina essenza come oggetto connaturale solo à Dio si conuiene, perche fra l'oggetto connaturale, e la potenza deue essere l'istessa purità, & immaterialità, come gia è fra l'intelletto diuino, e l'essenza increata; questa diuina visione si puo communicar alla creatura, ma con limitatione, e con modo finito, senza comprensione, senza adequatione della potenza intellettiua coll' oggetto increato; e questo é participar la diuina visione, cioè goderne parte, ma non tutta, come la gode Iddio; e da cio s'arguisce, che la diuina visione è dono gratioso, che si fa dalla diuina Bontà alla creatura, onde non è, ne puo essere proprietà douuta alla sua natura, altrimente potrebbe verificarsi, che Iddio potrebbe communicar tutto se stesso fuor di se stesso, e far fuor di se vn'altro Iddio.

Supposto come certo nella nostra Fede, che la creatura intellettuale non possi veder Dio coll'attiuità naturale del suo intelletto, resta sol che possi goder la sua vista solleuata dall' insufficienza della sua natura da nuoue forze, che riceue dal lume della gloria, da cui l' intelletto il-

lustrato vede chiaramente la diuina essenza. Fù errore di alcuni, riferito da S.Gregorio, e diceuano, che i Beati non vedon d'Iddio altro, che vna luminosa chiarezza, che esce dall'istesso Iddio, e riflette sopra quelle beate menti, onde restan contenti, come chi godesse i fauori del Sole ne suoi raggi, e quel gran Teologo gli tratta d'ignoranti, che non conoscono la semplicità della diuina natura, e fan differenza fra la diuina essenza, e la sua chiarezza, *lib. 18. moral. 28. Quas nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit; Neque enim illi simplici, & incommutabili essentiæ aliud est claritas, & aliud natura, sed ipsa eius natura, sua claritas, ipsa claritas; natura est.* Questa propositione, che si possi veder Iddio come è in se stesso, non solo è autorizzata da Concilij, e da Pontefici, ma ancora vscita dalla bocca dell' istesso Christo. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Onde è articolo di fede. Ragione euidente, non vi è, perche vna verità d'ordine sopranaturale, come è la possibilità della diuina visione, non si puo demostrar con ragione naturale; possono però sol assegnarsi ragioni probabili, e sono le seguenti di S.Tomaso. L'huomo, come ogn'altra creatura puo conseguire il suo fine, e beatitudine, & egli come creatura composta di carne, e di spirito, la deue conseguir collo spirito, che è la sua principal, e piu perfetta parte, e questo per la sua piu perfetta operatione, che esca dalla sua piu perfetta potenza, che è l' intello, e di questo la più perfetta operatione altro non è, che la chiara cognitione del suo principio, e suo fine, che è Dio; onde S. Toma-

so

so dice, che l'vltima perfettione della creatura rationale si ritroua in quello, che è il principio del suo essere, e in tanto ciascuna cosa à pien resta perfetta, in quanto resta vnita al suo principio; *in illo est vltima perfectio creaturæ rationalis, quod est ei principium essendi; in tantum enim vnumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit.* *Disp.* 3. *art.* 2. L'huomo vscì da Dio nella sua creatione, e à lui ha da ritornar per riceuer la sua compita perfettione; à lui ritornerà quando per la vision beata il vedrà, e con amor perfetto resterà per sempre à lui congiunto. Ne basta, per beatificar l'huomo la cognitione, che ha egli di Dio in questa vita, perche quella non è perfetta, principiando dalle creature, che sono sol sconosciuti vestigij del Creatore, ombre lasciate dal Sol diuino, minute portioni d'vn infinito bene, onde queste possono sol lusingarle al godimento di Dio, e chi à quelle si fermasse coll'affetto, non conseguirebbe il suo beato fine, che à pien puo satiar le sue speranze, onde il Profeta doppo la vista delle creature, riuolto al Creatore gridaua, *Satiabor cum apparuerit gloria tua*. Anzi questa cognitione imperfetta che ha l'huomo di Dio in questa vita gl'è vna caparra della perfettissima, che n'hauerà nell'altra, perche chi puo conoscere vn'oggetto imperfettamente, segno è che potrà giungere alla sua cognition perfetta, come il nostro occhio puo veder, ma per breue tempo il Sole, ma se Iddio 'l confortasse con maggior virtù, potrebbe guardarlo come ogn' altro oggetto.

La seconda ragion probabile di S. Tomaso si è

che l'huomo ha vn natural desiderio di goder della vista della prima causa, mentre resta così allettato dalla vista de suoi effetti; e vn desiderio che ci vien dettato dalla natura non puo esser vano, ma porta seco la possibilità del conseguimento. Con questa ragione non intende S. Tomaso, che nell'huomo vi sia vn'innato appetito alla visione beata, perche questo è vn peso, e propension della natura ad vn ben à se douuto, e connaturale, e questo non puo esser la visione beata, che è vn gratioso dono di Dio, e che è sopra l'ordine della natura, onde non puo conseguirsi con forze somministrateci dalla nostra natura. Ma intende il Santo dottore, che dalla contemplatione de gl'effetti di Dio prorompa l'huomo in vn desiderio di vederne la causa, che è vn appetito, che da Teologi vien detto elicito, cioe fondato in vna cognitione, con cui si conosce un ben desiderabile, ma che non passa i limiti della natura, onde questo è desiderio imperfetto, perche vien originato dall'imperfetto lume naturale, con cui si conoscono le creature, ristrette dentro la sfera della natura, onde l'appetito di veder Dio nato dalla cognitione de gl'effetti naturali non puo esser che appetito di veder Dio come autor della natura, e perche ogni cognitione imperfetta d'vn oggetto puo perfettionarsi, s'arguisce, che è possibile la cognitione perfetta di Dio, come autor della gratia, e la chiara uisione della diuina essenza come è in se stessa, e però habbiam detto, che le ragioni di S. Tomaso non sono euidenti, ma probabili in cui si adducono sol le congruenze, perche la natura nõ puo sommi-
nistra-

nistrare ragione euidente per oggetti soprana-
turali. E tutto cio diciam segregata la fede,
perche in vigore di questa gia habbiamo certa
cognitione, come n'habbiam la credenza della
possibilità della diuina visione.

Dalle cose gia dette si caua vn indubitata
propositione, che Dio non puo vedersi dall'oc-
chio corporale, benche questo riceuesse tutti i
conforti imaginabili à poter ben vedere, per-
che mai potrebbe vscir dalla natura di senzo,
che ha per oggetti sol le cose sensibili, mate-
riali, e corporee, e Dio è vn purissimo spirito,
onde sol dall'occhio spirituale dell'anima che
è l'intelletto puo vedersi; e cio che si nega all'
occhio, si nega anche ad ogni senzo interno, non
sol per la vista di Dio, ma anche d'gni oggetto
spirituale, come sono gl'Angeli, e l'anime ra-
tionali. Solo al presente è vna difficultà da supe-
rarsi; Il fuoco dell' inferno è materiale, e sen-
sibile, e pur Dio se ne serue per tormentar gl'
Angioli rubelli, e l'anime peccatrici, che son
sostanze spirituali, dunque ancora vna cosa
corporale almen per virtù di Dio puo ha-
uer attione attorno allo spirito. Si risponde, che
v'è differenza, perche il fuoco dell'inferno co-
me istromento di Dio brugia quei spiriti disgra-
tiati, onde fa la sua attione in virtu, che riceue
dalla causa principale, che è Dio al cui dominio
ogni cosa è soggetta, conforme ancora l'acqua
battismale da Dio riceue la uirtù per produrre
la gratia, e lauar l'anime dalle macchie del pec-
cato originale; ma l'occhio come potenza vi-
tale concorre come causa principale alle sue vi-
sioni, e però colla virtù che ha da se stesso guar-

da gl'oggetti, onde non puo essere istromento di principio esteriore nelle funtioni del vedere.

Sin qui si è discorso della possibilità della diuina visione, hora de principij, che corrono à produrla nella mente de Beati, e sono due, la specie, e'l lume della gloria. Specie al presente altro non significa, che vn entità, che alla potenza cognoscitiua rapresenta l'oggetto, onde è l'istessa cosa coll'oggetto non nell'essere naturale, & entitatiuo, ma nell'essere rapresentatiuo, & intentionale. Per intender con più chiarezza la natura della specie, e per parlar dell' intelletto, che è dell'anima la potenza cognoscitiua, si deue supporre, che l'intelletto quando conosce fa come vna partoriente, che fecondata, dà fuor di se vn parto; egli resta fecondato dall'oggetto, per mezzo della specie, e partorisce dentro di se un'altra specie, che chiamasi espressa, in cui conosce l'oggetto, & è il verbo della mente, parto mentale, onde perche il Padre diuino genera colla mente il suo figliuolo, questo si chiama Verbo diuino, parto eterno generato dal Padre. E per far questo parto mentale bisogna, che l'oggetto s'vnisca alla potenza generatiua, che è l'intelletto, ma perche alle volte non puo l'oggetto vnirsi immediatamente coll'intelletto manda à quello come suo vicario, e che rappresenta se stesso la specie, e da questa l'intelletto resta fecondo, e partorisce la notitia dell'oggetto. Come per esempio l'intelletto ha da conoscere vn huomo, questo non puo vnirsi à quello nell'essere suo naturale, vi manda la sua specie, che lo rappresenta, e l'intelletto tanto conosce dell'

og-

oggetto, quanto troua rappresentato nella sua specie. Onde si caua, che quando l'oggetto tutto ha à conoscersi, tutto deue rappresentarsi nella sua specie, si che l'oggetto deue contenersi nella specie non nell'essere naturale, ma nell'essere rapresentatiuo, & intelligibile, onde questa è come vna totale imagine di quello, che di lui in se tutto contiene, natura, essenza, proprietà, e tutto ciò che nell'oggetto si contiene, e però si dice, che la specie è vna similitudine adequata dell'oggetto.

Supposto ciò si questiona da Teologi, se la diuina visione, che è vna chiara cognitione di Dio si facci per mezzo della specie, che rappresenti alla mente de Beati la diuina essenza. È di parere S. Tomaso, che la diuina essenza non si conosca da Beati per mezzo della specie, che la rappresenti, ma questa senz' altra specie s'vnisca immediatamente alla mente de Beati per farsi conoscere. Così parla il S. Dottore *Cognitio beata non fit per speciem, quæ sit similitudo diuinæ essentiæ, vel eorum, quæ in diuina essentia cognoscuntur, sed talis cognitio est ipsius diuinæ essentiæ immediate, per hoc quod ipsa diuina essentia vnitur menti beatæ, sicut intelligibile intelligenti. Hic art. 2.*

La ragione ancora il demostra, perche nella visione beata è superflua la specie; questa è necessaria sol à supplire il defetto dell'oggetto, ò perche non v'è, ò perche lontano dalla potenza cognoscitiua, o perche per la sua materialità non è proportionato ad vna potenza spirituale. Ma Dio ha tutte le conditioni per farsi conoscere senz'altra specie, perche ha l'esistenza

per essenza, è purissimo spirito, e per raggione della sua immensità è intimamente presente all'intelletto de Beati, onde subito che in quello risplenda il lume della gloria, Iddio si fà vedere.

Non solo è superflua la specie per rappresentare Iddio alla mente beata, ma ancora é impossibile, perche, come dicemmo, la specie sta in luogo dell'oggetto, onde come vna sua imagine lo rappresenta, e però deue hauer in se nell'essere rappresentatiuo tutto cio che si contiene nell'oggetto, o pur tutto cio, che rappresenta dell'oggetto, e quando tutto il rappresenta, tutto l'esser di quello deue in se contenere; se dunque si potesse dar la specie, che chiaramente rappresentasse Iddio alla mente de Beati, sarebbe cosa creata, perche fuor di Dio ogni cosa è creata; hor come puo essere, che vna cosa creata, e però finita e limitata rappresenti tutto Iddio, che ha l'essere increato, e infinito? Lo spiega ancora chiaramente S. Tomaso, e dice che per le similitudini d'ordine inferiore nõ possono conoscersi cose à quelle superiori, come per vna specie d'vn corpo non puo conoscersi l'essenza di cosa incorporea, e spirituale, dunque molto men per vna specie creata puo vedersi la diuina essenza. *Per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ; multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Hic art. 2.*

Questa specie, che neghiam concorrere nella visione beata dicesi impressa, perche s'imprime

co-

come vn'accidente nella mente, e per l'istessa ragione s'esclude dalla beata visione la specie espressa; la differenza fra l'vna, e l'altra è che l'impressa si trasmette dall' oggetto, e tien di questo la vicegerenza nella funtione dell' intelletto, l'espressa è partorita dall'intelletto; l'impressa feconda l'intelletto à partorir l' espressa, onde dicesi verbo mentale; l'impressa rende potente l'intelletto à conoscer l'oggetto, ma non ancor lo conosce, finche partorita l'espressa, in questa l' intelletto contempla l' oggetto, come in vna sua imagine,che l'esprime,e'l mostra, onde ancor la specie espressa, come l' impressa deue in se contener nell' essere rapresentatiuo tutto cio, che è nell' oggetto, e di più rende l'oggetto intelligibile, anzi attualmente conosciuto, il che non puo hauer da se l' oggetto. Hor diciam, che l'intelletto del Beato non forma dentro di se la specie espressa o'l verbo mentale in cui contempla, e guarda Iddio, ma immediatamente colla sua chiara cognitione si porta alla diuina essenza, che gli sta intimamẽte presente, come si ritroua in tutte le cose, per ragion della sua immensità. S'esclude questa specie espressa è come superflua, e come impossibile, come superflua, perche la sua funtione è di rendere attualmente l'oggetto intelligibile, e di farlo presente all'intelletto, Dio già si troua dentro l'intelletto del Beato, e non ha bisogno d'vna specie creata per essere intelligibile, perche è purissimo atto in ogni ordine, per ogni verso; è impossibile, perche vna specie creata non puo hauer in se tanta perfettione, per cui rappresenti vn Dio infinito, come si conosce

dal

dal Beato, perche in se dourebbe hauer almen nell'esser rappresentatiuo tutta la perfettione che si ritroua in Dio; oltre che Iddio come atto puro ancor nell'ordine intelligibile, anzi l'istessa intelligibilità non puo rendersi intelligibile nel verbo pordotto dalla mente del Beato.

E se tal'vn dicesse, perche dunque il Diuino Padre produce il Verbo Eterno con tutto che la sua essenza ancor rispetto al suo intelletto è atto purissimo nell'intelligibilità? Si risponde che l'Eterno Padre colla sua intellettion notionale produca il suo Verbo non per bisogno che n'ha per intender la sua Diuina Essenza, ma perche il suo intelletto è fecondo d'vna infinita prole, però necessariamente produce il Diuin Verbo, come vedrem nel Trattato della Trinità, in cui ancor vedremo, che per l'intellettione Diuina essentiale non si produca Verbo, perche quella non è feconda.

Se alla visione beata è superflua, è impossibile la specie distinta dall'essenza diuina, perche questa come oggetto intimamente presente all'intelletto beato supplisce la mācāza di quella, ma il lume della gloria è necessario per vedere Iddio. E'articolo di fede definito nel concilio Viennense, *animam indigere lumine gloriæ ad Deum videndum, & eo beate perfruendum*. e con ragione, perche mentre noi dimoriamo in questa vita, che per noi è vna notte, egli come autor della natura ricerca nella nostra mente il natural lume della ragione per esser contemplato; come autor della gratia senza i splendori della fede non si conosce, così ancora nella Patria della luce il sole diuino non si

ve-

vedrà senza lume di gloria, Noi conosciamo con esperienza, che ogni potenza da se insufficiente à far qualche operatione, ha bisogno di nuoua forza, di più conforto, onde rendasi à quella habile, e proportionata; la virtù naturale del nostro intelletto, e dell'angelico è improportionata per vedere chiaramente vn oggetto, che per la sua eccellenza, è fuor de i termini della natura, onde è sopranaturale, e diuino, dunque ha bisogno di nuoua virtù ancor sopranaturale, che chiamasi da Teologi, lume di gloria, che è vn luminoso raggio participato dall'infinita luce di Dio, che vnito all'intelletto l'inalza sopra di se, il trasporta dal basso ordine della natura al sopranaturale, onde resta proportionato per poter sostenere i splendori della diuina essenza. Ne basta, che la diuina essenza ancora in raggion d' oggetto sia presente all'intelletto creato quante volte in questa manca la virtù di poterne goder la vista; ancora ad vn cieco son presenti gl'oggetti, e pur non li vede, perche gli manca la virtu visiua; è cieca la virtù naturale dell'intelletto creato à poter vedere Iddio, che è fuori, e lontanissimo da i termini della natura; onde S. Tomaso dice, che alla visione ò sensibile, o intellettuale son necessarie due cose, e la virtù visiua, e l'union dell'oggetto colla potenza visiua. *Ad visionem tam sensibilem, quam intellectualem duo requiruntur, scilicet virtus visiua, & vnio rei visę cum visu.* Così ancora s'insegna nel trattato della fede, che per darui vn assenso no basta la reuelatione estrinseca, o la specie che rappresenta vn mistero sopranaturale, ma ancora si ricer-

cerca nell'anima credente vn lume sopranatu-rale, l'aiuto diuin, per poterlo credere.

Questo lume di gloria, che si pone come necessario nell'intelletto creato per veder Dio non è virtù vitale, perche questa deue radicarsi e vscir dall'anima, come suo principio intrinse-co, ma solo è vna virtù sopranaturale, che in-alza la virtù vitale dell'intelletto à poter veder Dio, e con lui viua con vita beata, & eterna. Così ancor non è vna virtù infinita, ma limita-ta, e creata, e però conforta l'intelletto à ve-der Dio solamente con modo finito, e concer-nente alle creature, che non possono veder Dio, conforme egli vede se stesso, con modo com-prensiuo, & adequato.

Quì cade in acconcio la dimanda, se da vn' anima viuente in questa vita presente puo ve-dersi Dio. Si risponde che sì, quante volte Dio la fauorisce del lume della gloria, á i cui splendori necessariamente si vede la diuina es-senza, che gia si ritroua per la sua immensità dentro di noi; ma questo sarebbe vn dispensar alla legge ordinaria, per cui Iddio ha disposto di riserbarci nella Patria del Paradiso la beata vi-sione. Dispensò à questa legge quando à se ra-pì l'anima di S. Paolo, à cui fe vedere la sua di-uina faccia, ma per breue tempo per dargli vna caparra della beatitudine, che hauea à goder per sempre in Cielo. Onde S. Tomaso dice che in due maniere puo participarsi il lume della glo-ria, *vno modo per modum formæ permanentis, & sic Beatos facit sanctos in Patria, alio modo per mo-dum cuiusdam passionis transeuntis, & hoc modo fuit illud in Paulo, quando raptus fuit.* In Cie-

lo i

lo i Beati possiedono per sempre il lume della gloria, onde godono eternamente della visione beata, ma qualche anima fauorita da Dio in terra, come fù S. Paolo, puo riceuer dalla diuina clemenza il lume della gloria, ma di passaggio, e al toglierfi di questo dalla mente, sparisce ancor la diuina vista, perche quella perde l'attiuità sopranatural di poter vedere Iddio.

Se dunque dal lume della gloria viene all'intelletto tutta l'attiuità, e la proportione per vedere Iddio, bisogna dir, come è la verità, che non gioua à veder più perfettamente Iddio, che vn'intelletto nell'sua attiuità naturale sia dotato di maggior perfettione dell'altro, ma à misura del lume della gloria si veda piu, ò men perfettamente Iddio. Per ben intender cio che al presente diciamo, si deue supporre come cosa certa, e indubitata, che così de gl'huomini, come de gl'Angioli in Cielo vno è più beato dell'altro, onde si diuersificano nella visione beata, in cui consiste la beatitudine. In che consista la diuersità di veder piu, o men perfettamente Iddio, lo vedremo appresso. La ragione di cio è, perche la gloria, e la beatitudine si dà da Dio, come mercede, e corona de nostri meriti, onde doue è diuersità da meriti, diuersa corrisponde ancor la beata vista di Dio. Questa diuersita accennò l'istesso Christo con dir, *in domo Patris mei mansiones multæ sunt*. Hor noi diciamo, sia quanto si vogli perspicace vn'intelletto nella sua virtù naturale, questa à nulla li giouerà à veder più perfettamente Iddio, ma l'eterno rimuneratore gli concederà il lume di gloria à proportione de meriti

con

con cui vn'anima, o vn Angiolo hauerà guadagnata la sua beatitudine; e la verità di questa propositione va connessa con quel, che gia dicemmo, che l'intelletto non può veder Dio colla sua virtù naturale, ma sol in vigor del lume della gloria, onde l'intelletto vederà Iddio à misura del grado, & eminenza, alla qual fù inalzato dal lume di gloria; altrimente ne seguirebbe vn' incoueniente che s' accosta all' heresia pelagiana, cioe che qualche grado di gloria non corrisponderebbe à meriti, & alla gratia, ma à i sforzi della natura, cioè alla maggior perspicacia, & acutezza natural dell'intelletto; e potrebbe quarelarsi chi dall'autor della natura non riceuè quella maggior perfettione naturale per poter veder piu perfettamente Iddio. Dal che si caua, che se di due anime furono eguali i meriti acquistati in questa vita, e disuguali nella perfettion naturale dell'intelletto, simile goderanno la diuina visione, e se furon disuguali ne meriti, & eguali nella perspicacia dell'intelletto, dissimile sarà solo in vigor di quelli la beatitudine. E tutto cio è regolato da vn principio, che l' intelletto alla beata vista non concorre come causa partiale, e prossima, solo egli contribuisce la sua virtù radicale, che è l'esser potenza vitale necessaria alla visione, che è vn atto vitale, e in raggion di potenza vitale non si differiscono gl' intelletti fra loro più ò meno perfetti, e benche siano humano, & angelico. Et ancor non si differiscono fra di loro gl'intelletti benche humani, & Angelici nella potenza obedientiale, in vigor della quale egualmente possono inalzarsi da Dio per

mez-

mezzo d'vna virtù sopranaturale ad esercitarsi intorno ad oggetti sopranaturali. Quindi ancor si caua, che le Visioni Beate de gl'angelici intelletti si differiscano nella perfettione da quelle dell'anime solo in vigor de loro meriti, non per la perfettion naturale dell'intelletto, altrimente niun'anima, anche quella dell'istesso Christo potrebbe giungere alla perfettione della Beata vista d'vn Angelo anche d'ordine inferiore, perche niuno intelletto humano puo giungere alla perfettione naturale dell'Intelletto angelico. Diciam dunque che l'attiuità naturali, dell'intelletto ò humano, ò angelico seruon solo per contemplare ò gl'oggetti della natura, ò l'autor dell'istessa con maggior, o minor perfettione.

Anime buone non v'affliggete, se dalla natura non siete prouedute d'ingegno sottile, onde non fate pompa del vostro sapere nelle catedre, con specolationi filosofiche non spiate i nascondigli della natura, e da questa non volate colle sottigliezze della teologia sopra il Cielo, non ve n'affliggete nò; non sono meriti questi che là sù si premiano, la sottigliezza dell'ingegno non è credito che si paga nel banco della gloria, solo chi si esercita nell'accademie delle virtù sarà stimato nel Paradiso, chi si sforza d'apprendere i rudimenti della santa croce per patire col crocifisso, hauerà da Dio gl'applausi di vero sapiente; chi imprenderà sante fatighe per gradire à Dio, otterrà corone eterne, e premij sopranaturali; chi tormenterà la carne con i rigori della penitenza, sperimenterà i godimenti dello spirito; in somma alla misura

del-

della charità, non in riguardo del nostro sapere haueremo il compimento delle nostre speranze.

L'Apostolo spiega la visione beata con totoli di comprensione, onde vn anima buona corre, mentre viue, à conseguir quel bene, che sempre ha desiderato di possedere. *Sic currite, vt comprehendatis*; e in questo senzo tutti i Beati si chiamano comprensori. Ma in rigor di parlare la comprensione da Teologi si prende per vna cognitione adequata, e per ogni verso perfetta dell'oggetto, in tal maniera, che di questo niente resti nascosto à chi'l conosce, e'l vede, e si conosca in tutti i modi, con cui puo, e merita conoscersi. Quindi si tenga di certo, che in questo senso è impossibile nell'intelletto creato la comprensione della diuina essenza; è cognitione riseruata solo all'intelletto diuino, che è dell'istessa perfettione infinita, come quella. Lo dice chiaramente l'Angelico Dottore. *Quando essentia rei cognoscitur secundum modum suæ cognoscibilitatis, tunc res comprehenditur, sed hoc in visione Dei esse non potest, quia claritas diuinæ essentiæ, per quam est cognoscibilis, est infinita; modus autem intellectus creati videntis non potest esse infinitus; & ideo non comprehenditur, non quia totum non videat, sed quia totaliter non videt; videt enim finitè quod de se est visibile infinite. Dist. in. 49. ad Anibaldum art.* 1. *ad* 2. Dio è un'abisso di luce, ha in se vn infinita chiarezza, onde per poterne adequatamente soffrire i splendori, bisognarebbe, che l'intelletto creato fusse illustrato di lume di gloria infinito, e questo fuor di Dio è im-

è impossibile, perche niuna cosa creata è d'infinita perfettione; onde l'Angelico dice; *in tantum intellectus creatus diuinam essentiam perfectius, vel minus perfecte cognoscit, in quantum maiori vel minori lumine perfunditur; cum igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu receptum non possit esse infinitum, impossibile est, quod aliquis intellectus Deum infinite cognoscat vnde impossibile est, quod Deum comprehendat hic art.* 7. Si che Iddio benche dall'intelletto beato tutto si veda, ma non con tutta la chiarezza, con cui puo vedersi, e vedersi sol da se stesso; permettesi all'intelletto creato vederlo con tanta chiarezza, con quanta viene illustrato dal lume di gloria, il quale essendo graduato nelle menti beate, è diuersa ancora in quelle la visione. La diuina essenza risplende sempre con gl'istessi splendori, che sono infiniti perche è d'intelligibilità infinita, ma dal solo intelletto diuino vedesi con tutta chiarezza, perche questo sol come quella è atto puro, e d'infinita immaterialità, che è la radice, e misura dell'intelligibilità dell'oggetto, e dell'attiuità dell'intelletto; ma da gl'intelletti creati non vedesi con la sua chiarezza infinita, perche eglino in se non la godono; come il Sole se veder si potesse à sguardi fissi, non si guardarebbe all'istessa maniera da tutti gl'occhi, perche questi sarebbon diuersi nell'acutezza, e pur quello da tutti si vedrebbe, ma supposto, che hauesse in se tanti splendori, con cui superasse la potenza visiua di tutti gl'occhi, da niun adequatamente si vedrebbe. Così è Iddio, da tutte le mente beati si guarda, ma da niuna si compren-

de, perche la sua infinita intelligibilità, e chiarezza supera ogn'attiuità creata, anche la mente beata dell'anima di Christo, che supera nella visione della diuina essenza tutti gl'intelletti creati, anche de serafini in riguardo della sua eccellentissima natura humana vnita alla Diuina, eccellenza dentro la sfera creata la più perfetta, ne puo concedersi maggiore. Alla comprensione della diuina essenza si ricerca ancora che si penetrasse quanto puo far colla sua Onnipotenza, onde s'hauerebbono à conoscer tutti gl'effetti possibili, che sono infiniti, e di questa cognitione ancora è incapace l'intelletto creato, come si vedrà appresso.

Sin hora habbiam trattato di tutto cio che appartiene all intelletto beato, hora discorriam dell'oggetto beatificante, e che cosa in quello si veda. Onde bisogna saper, che alcune cose sono in Dio, come spiegano i Teologi, formalmente, e son quelle perfettioni, che lo costituiscono Iddio vno, e trino, come l'essenza diuina, gl'attributi, e le relationi; & altre vi son, ma non come in se stesse, con essere più eminente, onde si dicono contenersi in Dio eminentemente, e son tutte le creature possibili, esistenti e future. Hor per esser beata vna mente è necessario che veda in Dio la sua essenza, tutti gl'attributi, e le relationi diuine, per cui si costituiscono le diuine Persone, il Padre, l'eterno Verbo, e lo Spirito Santo, e con ragione, perche la diuina visione è mercede, e premio della nostra fede, per cui credemo alla cieca con nostro merito l'oscurità de misteri, senza fondamento di scienza, ma col sol moti-

uo della diuina atteſtatione; ſe dunque noi nel pellegrinaggio di noſtra vita crediam coſe ſpettanti alla diuinà eſſenza, à ſuoi attributi, e alle diuine perſone, di tutto ciò ci ſi riſerba in Ciel che è la noſtra Patria, la chiariſſima viſione. Ne ſarebbe beatitudine, ſe alla viſione beata fuſſe naſcoſto vn ſol di queſti oggetti; e la ragione ſi è, perche la viſione beata è cognitione intuitiua, quidditatiua, e beatificãte, come intuitiua vede l'oggetto come è in ſe, e Dio in ſe è trino in perſone, e vno in natura, & ha gl'attributi diuini; Come quidditatiua, deue cõtemplar nell'oggetto tutto cio, che gli cõuiene eſſentialmente; e tutto quello che è in Dio per raggion della ſua ſimplicità tutto è Dio, e perche deueſi veder come atto puro, è neceſſario guardarlo con tutte le ſue perfettioni; come biatificante deue ſatiare il noſtro appetito, quietar i noſtri desiderij, mai à baſtanza ſodisfatti anche dal godimento di tutto il creato; onde il Profeta real ne aſpettaua la ſatietà dal ſol veder Iddio; *ſatiabor cum apparuerit gloria tua*; perche in lui ſol ſta ogni bene, si ritroua la ſomma felicità, e Dio è il ſommo noſtro bene conforme è in ſe ſteſſo, colla ſua eſſenza, proprietà, e perſone diuine, onde ſe vna di queſte perfettioni diuine si naſcondeſſe all'intelletto, ſuanirebbe la beatitudine, perche quello ancor ſarebbe inquieto, e desideroſo di veder cio che non vede.

Non ſolo i Beati vedono la diuina Eſſenza, ma ancora penetrano la diuina volontà, e ne conoſcono i ſuoi decreti, e gl'atti liberi, con cui s' eſercita verſo le creature ò per ingrandirle col-

la gratia, o per castigarle col rigor della giustitia, o per premiarle anche in terra con fauori temporanei; non tutti i Beati però vedon tutti i decreti liberi della diuina volontà, ma quelli che son concernenti al loro stato, come quelle determinationi con cui Dio ordinò, e dispose la loro salute, o di quei, che ad essi spettano o per amicitia, o per parentela, o per il loro stato, che possederono in terra.

Ma con qual modo, con che lume vedono i Beati nella diuina volontà i suoi liberi decreti, se con l'istesso lume di gloria, col quale guardano la diuina essenza, o pur con altro, o per special riuelatione diuina; Si risponde, che coll'istesso lume di gloria, con cui si vede Iddio, si conoscono ancor i decreti della sua volontà, con questa differenza però, che fà vedere Iddio necessariamente, ma li decreti diuini, supposta la libera ordinatione di Dio, che sian manifestati alla mente d'vn Beato. Si che Iddio è vn specchio, che al lume della gloria rappresenta necessariamente se stesso, ma tien nascosti i decreti della sua volontà, e quando, e quanti gli piace, fa conoscere anche in se stesso, e con i fauori dell'istesso lume, dalla mente de Beati. Così ancora vn Angiolo manifesta ad vn'altro i secreti della sua volontà sol perche vuol liberamente, che gli sian manifestati, onde supposta questa libera ordinatione, vn angiolo coll'istesso lume, con cui conosce la sostanza, e la volontà di chi gli parla, conosce ancorà in questa i suoi atti liberi. Non si ricerca dunque special riuelatione di Dio per far conoscere al Beato i decreti della sua volontà, ma supposto,

sto, che Dio vuol manifestarceli, quello coll'istesso lume di gloria, li vede nella diuina essenza. E tutto cio, perche il lume della gloria è più perfetto del lume profetico, anzi di questo ne contiene con più eminenza le perfettioni, se dunque i profeti con quello conoscono le libere dispositioni della diuina volontà, onde prima che succedano, le manifestano, con maggior ragione deue dirsi che il Beato col suo lume beatifico le conosce,

L'istesso diciam delle creature possibili, future, & esistenti, che in Dio si conoscono coll'istesso lume di gloria, e quanto più questo è perfetto, e intenso, in tanto più numero ne conosce la mente di vn Beato, perche tanto più penetra la diuina Onnipotenza, in cui come in loro causa si contengono le creature; come chi col fauor d'vna luce più intensa conosce con più chiarezza l'oggetto, che se lo guardasse con vn lume più rimesso. Onde Agostino dice, che la cognitione della creatura in se stessa è confusa, e come scolorita, ma guardarla in Dio, è vederla con lineamenti più perfetti, perche al confronto della sua idea, e in quella sauijssimamente, onde vsciron gl'artificij, e i modelli regolanti di tutto il creato. *Cognitio creaturæ in se ipsa decoloratior est, vt ita dicam, quam cum in Dei sapientia cognoscitur, velût in arte, per quam facta est. de ciuit. cap. 7.* E Bernardo parlando de i gradi della contemplatione per i quali dalla vista delle creature ascendiamo alla cognitione del Creatore, dice, che di questa scala non han bisogno i cittadini del Cielo, se ne seruono solo gl'esuli della terra, perche non han

bisogno più di salire, son gia giunti al soglio, al trono della gloria, in cui vedendo il Verbo diuino, in quello guardano le creature. *Hac scala ciues non egent, sed exules; & vere quid opus scalis tenente iam solium? Creatura cæli illa est, presto habens per quod potius ista intueatur. Videt Verbum, & in Verbo facta per Verbum. lib. 5. de consid. cap. 1.*

Tutte le creature possibili, cioe quanto può far Iddio colla sua Onnipotenza non può vedersi nella diuina essenza da creato intelletto, perche sarebbe poter conprendere Iddio, il che noi gia habbiam mostrato impossibile, essendo la comprensione della diuina essenza cognitione d'infinita perfettione conueniente solo all' intelletto diuino. Ne basta dir; più è vedere Iddio, che tutte assieme le creature possibili, e pur il Beato vede Iddio, onde può vedere ancora vn'oggetto di minor perfettione. Questo istesso argomento sel propone S. Tomaso, e gli dà la risposta, perche è maggiore oggetto Iddio, & in esso tutte i possibili, che Iddio sol senza questi; atteso che vedere Iddio, & in esso quanto puo far la sua Onnipotenza è vn oggetto d'intelligibilità infinita, e nel conoscente si ricerca anche vn'attiuità infinita nel vedere, e vn lume infinito nel penetrare adequatamente la diuina essenza.

Ma quali cose vedono in Dio i Beati? Vedono tutti i misteri della nostra fede. E con ragione, perche hora colla nostra fede accompagniam la speranza di veder chiaramente nella Patria de Beati tutto cio che crediam, ma non si vede, e la sù per ragion della Beatitudine tutti i no-

stri

ftri desiderij saran sodisfatti, tutte l'ansietà quietate, onde vedran chiaramente tutti i misteri della nostra credenza, però disse il Profeta real; *sicut audiuimus, sic vidimus in ciuitate Domini virtutum*. Di più vedran in Dio i Beati tutto l'Vniuerso, i Cieli, gl'elementi, i generi, le specie delle creature, e corporali, e spirituali, e anche i singolari, che come parti principali son d'ornamento, e perfettionano il Mondo. N'assegna la ragione S. Tomaso con dire, che la visione beata è l'ultimo fine delle sostanze intellettuali, che sono gl'huomini, e gl'Angeli, e ogni cosa nella possessione del suo vltimo fine resta à pien sodisfatta, e quieta; dunque nel possedere Iddio, restano tutti i nostri appetiti con ogni felicità satiati. E mentre viuiã in questa vita stiamo in moto, e in fatiche per intendere, e penetrare i nascondigli della natura, i generi, le specie, e le proprietà delle cose naturali. Desideriam sapere, e vi spendiam buona parte di nostra vita, che proprietà han gl'elementi, quanti siano i Cieli, con quanta distanza l'vn dall'altro, con qual velocità s'aggirano; le stelle, con qual diuersità d'influenze sian dotate, di che grandezza, di qual materia; alla fin passiam da questa vita con saper vna picciolissima parte di quanto si puo sapere spettante alla perfettione dell'Vniuerso, e lasciam imperfette tutte le curiosità del nostro intelletto, ma le vedremo in Dio, in cui tutti i nostri desiderij resteranno effettuati. Queste son le parole del S. Dottore. *Quia visio diuinæ substantię, est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantię omnis autem res cum peruenerit ad vltimum finem,*

 nem,

nem, quiescit appetitus eius naturalis, oportet quod appetitus naturalis substantiæ intellectualis diuinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus, vt cognoscat omnium rerum genera, & species, & virtutes, & totum Vniuersi ordinem, quod demonstrat humanum studium erga singula prædictorum. Quilibet igitur diuinam substantiam videntium cognoscit omnia supradicta 3. contra Gent. cap. 59. Ma de i singolari delle specie materiali, e corruttibili il Beato non li conoscerà tutti, è ne assegna la ragione S. Tomaso, perche, *cognoscere singularia non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendi hic art. 8. ad 4.*

Di più il Beato vedrà in Dio tutto cio che appartiene al proprio stato, e al grado, che tenne in terra. Fù sommo Pontefice, conoscerà lo stato presente, e'l futuro della Chiesa militante; Fù Rè, vedrà tutto cioche appartiene al suo Regno; Fù Patriarca d'vna Religione, ne vedrà tutti gl'alunni, i progressi, i monasteri, & anche tutti i mancamenti, e le persone inosservanti, per procurarne da Dio i castighi, e l'emenda; Fu capo d'vna famiglia, ne saprà ogni cosa. E la ragione è l'istessa sudetta, perche la beatitudine è satiatiua di tutti gl' appetiti, e giusti desiderij, & ogni Beato ha l'inclinatione à voler saper tutto quel che s'appartiene al suo stato. Donne si caua che la Beatissima Vergine più d'ogn'altro Santo vede più cose in Dio, perche essendo Auuocata de Fedeli in quella corte celeste deue saper lo stato di tutti i fedeli, per poter à tutti giouare, onde sente subito le

pre-

preghiere, che se gli porgono, gl'ossequij, che se gli fanno, vede i nostri bisogni, e di continuo ottiene à nostro fauore le gratie dal Dator d'ogni bene, e particolarmente trattiene, o modera lo sdegno diuino concitato contro di noi dalle nostre colpe. Ma saper tutto l'auuenire, i segreti del cuore, e gl'atti interni della nostra libertà è cognitione riseruata solo à Christo, perche essendo Giudice vniuersale, tutte le cose deuono esserli palesi per giudicarle.

Non tutte le cose però che appartengono al proprio stato da Beati si vedono in Dio, ma sapranno alcune cose fuor della visione beata per alcuni speciali lumi, ò riuelationi. La ragione si è, perche, la visione beata è immutabile, e come s'ottiene dal principio, così sempre dura, non cresce, ne si diminuisce, onde quei oggetti che in Dio si vedono dal Beato, sempre si vedranno, e pur sappiamo da libri di Daniele, che l'Angelo guardiano de Persiani nella corte Celeste litigaua cõ l'Angiolo Protettor de Giudei per la lor liberatione, perche non sapeano ancor quei Angioli Santi in cio la diuina volontà, segno euidente che non conosceuano in Dio il tempo della libertà de Giudei dal dominio de Persi, come poi il conobbero per special riuelatione communicatagl' da Dio fuor della visione Beata. Così ancor diciamo de Santi, quando alle nostre inuocationi si muouono à impetrar per noi le gratie dalla diuina liberalità non ancor conoscendo, che habbi da determinar Iddio circa i nostri interessi, e alle volte hanno la negatiua ò per maggior nostro bene, e perche non meritiamo i fauori diuini.

A quai

A qual misura di duratione corrisponda la visione de Beati si deue saper, che tre son le misure delle durationi, l'eternità, l'euo, e'l tempo. L'eternità è la duratione d'vna cosa, che è immutabile, e nell'essere, e nell'operationi. L'euo è la duratione d'vna cosa immutabile nell'esser suo, ma variabile nell'operationi, e per gl'accidenti, che di nuouo può riceuere. Il tempo porta seco mutatione, e nell'essere, e nell'operationi. Hor la visione beata così de gl'Angioli, come de gl'huomini nella sua duratione non si misura dal tempo, perche questo necessariamente seco porta la successione d'vna parte che passa, ne sarà più, e d'vna che viene, e finirà; Così duran le cose corruttibili, e materiali, le quali benche non finiscano à vn tratto, durando corrono al fine, passando da vna parte della lor duratione all'altra; nell'operationi son variabili, terminata vna, imprendono l'altra, e se son sostanze cognoscitiue, son mutabili nella cognition de gl'oggetti, ripassandone molti in breue tempo; altri fugaci dalla mente vanno in oblio, e dan luogo à i nuoui, che ancor spariscono come i primi; non così nella visione beata, perche l'oggetto beatificante, che è Iddio, e tutto cio che rappresenta sta sempre immobile nella mente de Beati, ne da questo oggetto passa all'altro, perche in lui sol ritroua ogni felicità, ogni bene, e'l lume di gloria con cui il vede, sempre è l'istesso. Ne anche si misura dall'euo, propria misura della duratione de gl'Angioli, i quali benche nell'essere siano inuariabili, e immutabili, sogiacciono alla successione, e variatione acci-

accidentale dell'operationi, e mutationi locali, il che s'esclude dalla visione beata, perche i suoi principij sono inuariabili; il lume di gloria, e la diuina essenza, che esercita le funtioni della specie, son sempre l'istessi. Resta sol che sia misurata dall'inuariabile misura dell'eternità, non da quella di Dio, che si è l'essentiale, e senza principio, ma dalla participata, e conueniente alle creature, quale benche in se stessa indefettibile, e inuariabile, e però da Dio dependente, e puo per la sua Onnipotenza mancare, o mutarsi, perche si come cominciò per i fauori diuini, la beata visione nella mente de Beati, così puo Dio sospendere il suo concorso, con cui la conserua, e suanire, come suanì dalla mente di S. Paolo, e Mosè, che viddero Iddio, ma di passaggio anche in questa vita. Ma cio non succederà mai, perche Iddio ha gia determinato, che i Beati sian sempre tali nel suo felice Regno.

CA-

CAPO XIII.

I Nomi Diuini.

ARistotele Maestro della Filosofia parlando dell'interpretatione de nomi, dice che questi s'impongono à significar le cose presupposto il concetto, che n' habbiamo, onde per imporre ad vna cosa il proprio nome, bisogna che di quella si conosca la natura, e le proprietà. Supposta la veritá di questa Dottrina; niun di chi viue, e non ancor vede Iddio, puo à quello imporre vn nome, che gli conuenghi, e significhi le sue diuine proprietà, e l'essenza, perche à niun di questa vita puo cadere in concetto Iddio, come è in se stesso. Ma perche, come dice l'Apostolo, conosciamo le perfettioni del Creatore da quelle delle creature, che son di quello perfettissimo esemplare imperfettissime abbozzature, possiamo à Dio dare vn nome, mai che giunga à significare Iddio come è in se stesso, ma da noi imperfettamente conosciuto nelle bassezze delle creature, dalle cui mancheuoli bontà più, o men perfette c'inalziamo come per gradini à far vn'imperfetto concetto del sommo bene. Lo chiamiamo buono, Santo, perfetto, bello, ammirabile, terribile, ma perche di queste perfettioni ne prendiam l'idea dalle creature, ci discostiam sempre dal vero, e nel chiamar Iddio col proprio nome, come egli merita, restiam sempre ingannati; resterem disingannati, quando arriuati alla nostra patria, doue'l vederem come egli è, gli potrem dare il nome corrispõdente al cõcetto che ne faremo.

CAPO XIV.

La Diuina Scienza.

ALla contemplatione della diuina ſcienza l'Apoſtolo poſto in eſtaſi d'ammiratione, eſclamò; *O Altitudo diuitiarum ſapientiæ, & ſcientiæ Dei*. Ella è in altiſſimo grado di perfettione, perche contiene vn infinità d'oggetti non mai viſti ne da humano, ne da angelico intelletto, onde s'alza ſopra la ſcienza di queſti con diſtanza infinita, perche ha per primario oggetto l'eſſenza diuina, onde è nell'isteſſa miſura di perfettione infinita, e con quella ſenza l'imperfetto di compoſitione, come ſuo attributo è medeſimata. Non ha biſogno di ſpecie ſtraniere per conoſcere vn infinità di oggetti, ma nell'eſſenza diuina come in vn ſpecchio di rappreſentatione infinita ad vn tratto intende ogni coſa. Non s'iſtrada alle cognitioni delle verità per diſcorſo, imperfettione anneſſa alla noſtra imperfettiſſima ſcienza, non paſſa da vna notitia all' altra, non conoſce per ſucceſſion la diuerſità de gl' oggetti, ma in vn iſtante, ad vn ſguardo conoſce tutto cio, che da noi eſigge diuerſe, e ſucceſſiue cognitioni. Non guarda da lontano, dice Agoſtino, il futuro, non richiama dall'oblio il preterito, ma ogni coſa tiene alla ſua preſenza, e però non è miſurata dal tempo, che paſſa à momenti, ma dall' eternità, che mai paſſa, e nella ſua duratione è tutta alliſieme; niente l'è nuouo, di niuna coſa ſi ſcorda, tutto comprende, ſenza confuſion di cognitione, ma con accortiſſimo diſcernimento,

to,cõ chiarissima distintione vede tutto quãto è nel Cielo, tutto cio che in terra si contiene, e quanto di possibile sta nascosto entro i tesori dell'Onnipotenza. Non è scienza habituale, che alle volte sta otiosa, ma sempre è in atto, e l'attual cognitione l'ha per essenza. E' infallibile, perche fondata sù la certezza de suoi oggetti, conosciuti nella diuina essenza, nell'idee, & esemplari eterni, e nell' immutabilità de diuini decreti; è così perspicace, e chiara, che diffonde i suoi lumi per tutto il Mondo, penetra sin all'oscuro fondo dell' essenze, conosce i pensieri, vede i moti delle volontà, l' inclinationi de cuori, e tutte l'attioni fatte nel più cupo delle tenebre. E di tal forza, che per essa Iddio dentro di se produce vn Eterno Verbo, e fuor di se à tutto il creato dà l'essere, e'l conserua.

La scienza diuina in Dio esclude ogni compositione, perche non è come la nostra accidentale, & aggiunge perfettione alla nostra natura, ma è sostantiale, e vn colla natura diuina, onde come questa è vna sostanza semplicissima, ne ammette diuisione; ma al nostro modo d'intendere, perche fuor di se guarda diuersi oggetti, dalla diuersità di questi i Teologi la diuidono in piu specie, e tutto cio per la sua eminenza, per cui equiuale à più scienze distinte. Si chiama specolatiua, e prattica. Come specolatiua sol conosce, e contempla gl' oggetti, ma non gli produce. Come prattica, non sol guarda gl'oggetti, ma ancor gli dà l'essere. Di più in ordine à gl'oggetti la diuina scienza si dice libera, e necessaria. La necessaria al nostro modo d'inten-

ten-

tendere è auanti i diuini decreti, e prima che Iddio si determini à voler dar l'esser alle creature, onde di queste ne guarda sol l'essenza, e la natura. La libera suppone auanti se la diuina volontà gia determinata à voler dar l'esistenza à vn determinato numero di creature, onde di queste non sol l'essenza ne vede, ma ancor l'esistenza ne produce. Nell'Eternità, che è indiuisibile, e da cui l'esser diuino è le sue operationi si misurano, non si ritroua prima, e doppo, antecedente, e susseguente ma per giouare al nostro intelletto nell'intender gl'attributi diuini, e i loro esercitij, c'imaginiam nell'eternità diuersi istanti, in vn, Dio ancor indifferente, e nell'altro gia determinato à voler dar l'essere à tutto il creato. Si chiama ancora Scienza di semplice intelligenza, e scienza di visione, e questa diuision della diuina scienza è fra Teologi la più celebre, e più frequente. La scienza di semplice notitia, o intelligenza è circa gl'oggetti, che mai saranno, e son quelli che restano nello stato della pura possibilità, onde Iddio sēplicemente li conosce, ne mai li darà l'essere. La scienza di visione si chiama così, perche guarda a se presenti gl'oggetti, onde è circa quei che sono, furono, e saranno, e benche i preteriti, e i futuri nella propria duratione del tempo non sono, perche quei passarono, e questi han da venire, all'occhio diuino, i cui sguardi si misurano dall'eternità, che tutta è assieme, e sempre presente, sono tuttauia ancor presenti. Finalmente la scienza di Dio si chiama ancora scienza d'approbatione, e scienza d'improbatione, o di riprobatione. Quella è l'istessa che

la

la ſcienza di viſione, con cui Iddio vuole, e dà l' eſſere alle coſe buone; e queſta riproua il male, e i peccati commeſſi dalle creature difettuoſe, e da Dio ſol permeſſi.

Ma come Iddio colla ſua ſcienza conoſca le creature poſſibili, lo dichiara S. Tomaſo. *Effectus cognitio ſufficienter habetur per cognitionem ſuæ cauſæ; Deus autem eſt cauſa creaturarum, cum igitur eſſentiam ſuam pleniſſime cognoſcat, oportet ponere, quod etiam alia cognoſcat*. Dio conoſce ſe ſteſſo come cauſa onnipotente, e à differenza de Beati, che han di Dio vna limitata viſione, ſi comprende con vna infinita intelligenza, onde guarda tutto cio, che egli puo fare, vede in ſe ſteſſo come cauſa vn infinità di effetti, vn'più perfetto dell'altro, che poſſono crearſi dalla ſua potenza. Si che Iddio tutto cio che è fuor di ſe, e ſon le creature, conoſce nella ſua eſſenza, come primario oggetto della ſua cognitione, e infinito nel repreſentare tutto il creabile, perche in ſe il contiene non ſolo ne gradi generici, e communi, ma anche ne gl'ultimi, e indiuiduali, onde Iddio tutto conoſce diſtintamente, e quanto può conoſcerſi ne gl' oggetti. Dunque non ha biſogno d'vſcir fuor di ſe per conoſcere le creature, anzi conoſcer queſte in ſe ſteſſe, è vn imperfetto modo di conoſcerle; *cognitio creaturæ*, dice Agoſtino, *in ſe ipſa, decoloratior eſt, quam cum in Dei ſapientia cognoſcitur*. L'oggetto formal dell'intelletto è la verità; Dio è la prima, & increata verità, e nelle creature queſta ſi ritroua diminuta, e participata, e à Dio ſi deue attribuire il modo di conoſcer le creature il più perfetto, che è cono-

noſcerle nell' increata verità, non nella creata, e imperfetta.

S. Agoſtino dice, che nella mente de gl'Angioli vi ſon due cognitioni delle creature, vna la chiama matutina, colla quale à i ſplendori del lume di gloria le conoſcon nel Verbo diuino, che è l'idea infinita al cui eſemplare fù fatto tutto il creato; l'altra, la chiama veſpertina, perche con queſta ſenza lume di gloria, conoſcon le creature immediatamente in ſe ſteſſe, e nelle proprie nature, in cui v'è più di tenebre, che di luce; onde l'iſteſſo Santo chiama queſta cognitione decolorata, e ſmorta, *cognitio creaturæ in ſeipſa decoloratior eſt*; ſolo quella cognition che s'ha delle creature alla viſta del creatore è lucida, e matutina; queſta è perfetta, e quella ê mancheuole, e imperfetta; e dalla mente diuina biſogna allontanar ogni modo imperfetto di conoſcere; il più puro, e 'l perfetto è neceſſario attribuirgli; dunque Iddio non eſce fuor di ſe per conoſcer le creature, ma nella ſua diuina eſſenza come loro cauſa onnipotente le conoſce.

Perche la ſcienza di Dio è d'infinita perfettione nel conoſcere, tutto cio che può cadere ſotto la cognitione, tutto è manifeſto alla mente diuina, ma non tutto ella conoſce all'iſteſſo modo. Quei oggetti, che da filoſofi ſi chiamano enti di raggione, cioe che han l'eſſere ſol nell'intelletto humano, e non dalla natura, ancor ſi conoſcono da Dio, che comprende, e penetra i noſtri penſieri, e conoſce, che alle volte ſono inutili, e vani, onde diſſe il Profeta. *Dominus ſcit cogitationes hominum, quoniam vanę*

sunt. Conosce ancora i mali della natura, delle colpe, e delle pene, perche conosce i beni che conuengono alle creature, e per consequenza tutto cio che s'oppone, e può diminuire, o destrurre questi beni, & è tutto quel che può accadere alle creature di male. Il mal della colpa da Dio si prohibisce, e commesso rigorosamente il punisce; I mali delle pene, e della natura li vuole, e li prescriue come Giudice, e Gouernator dell'Vniuerso, à cui spetta proueder al bene commune, che ancor si conserua nell'esiggenza delle pene. Ma tutti questi mali si conoscon da Dio nel bene creato, non nella sua essenza, e nella sua Bontà, e là raggione si è, perche i mali si conoscono per il ben, à cui s'oppongono, e'l destruggono, e'l mal s'oppone sol al ben delle creature, che stà soggetto alla destruttione, ò alla diminutione; e specialmente il mal della colpa da Dio si conosce come destruttiuo della rettitudine, che si deue ritrouar nelle nostre operationi. Conosce ancora Iddio tutti i singolari, e delle specie spirituali, e delle materiali, e corruttibili, perche se colla sua Onnipotenza li dà l'essere, ancor coll'occhio della sua scienza li conosce, altrimente si direbbe, che Iddio opera ad vsanza de ciechi. Finalmente Iddio conosce gl'infiniti, perche comprende la sua Onnipotenza infinita, e senza limitatione nel poter crear le creature, conosce queste senza numero limitato, essere infinite.

Questa Scienza di Dio è vna regola direttiua di tutto cio, che s'attiene al gouerno dell' Vniuerso, e alla produttione delle creature; come nella mente dell'artefice la scienza è regolatiua, e di-

e direttiua di tutti gl'artificij, che escon dalle sue mani; & è di tanta efficacia, che à differenza della scienza nella mente dell' artefice creato, che concorre sol regolando all' eseqution dell' artificio, ella ancor dà l'vltimo compimento all'opera, onde delle creature non solo è causa direttiua, regolando l'opera, mostrando il fine, e'l modo di perfettionarla, ma ancora è causa efficiente, dandogli l'essere col solo impero, che è vn'atto, che appartiene all' intelletto, che fra le potenze è il superiore, che comanda, onde disse il Profeta. *Ipse dixit, & facta sunt, ipse mandauit, & creata sunt*.

La scienza, che è causatiua delle creature non è quella che si chiama di semplice intelligenza, ma quella, che si dice di visione, non perche nō siano in Dio vna sol scienza, ma perche l' istessa guarda diuersi oggetti; onde la scienza diuina se contempla sol gli possibili, che mai saranno, e al nostro modo d'intendere limitato, antecede la libera determinatione della diuina volontà, non è causatiua de gl'effetti, ma tal si puo dir, come 'l dichiara S. Tomaso, in virtù, in potenza, o in atto primo; *dicendum, quod eorum, quæ nec sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum*. Ma se guarda le creature, che hanno, o haueranno l'essere, e però si chiama di visione, questa è la scienza, che dà l'essere alle creature, questa è di tal potenza, che affissando lo sguardo sopra vna creatura, fa che passi dal non essere all'esistenza, onde S. Agostino ammirandone l'efficacia dice; *Vniuersas creaturas spirituales, & corporales, non quia sunt ideo nouit*

Deus, sed ideo sunt, quia nouit. Questa è la differenza fra la nostra, e la Scienza Diuina, che quella è de gl'oggetti effetto, e da quelli nell'esser depende, e questa è independente, e prima causa, e dà l'essere à quelche guarda. L'Ecclesiastico dice, che gl'occhi del Signore son più lucidi del Sole; *Oculi Domini sunt lucidiores super Solem*; questo colla sua presenza, e luminosa vista produce le cose corrottibili, e Dio meglio del Sole sol collo sguardo della sua Scienza dà, e conserua l'essere all'Vniuerso, così ancor Christo colla sua salutifera vista sanaua gl'infermi.

Ma in che modo, e onde prenda l'efficacia nel dar l'essere alle creature la scienza di visione, lo dichiara S. Thomaso; *Scientiam Dei esse causam rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam, & pro ut consueuit nominari scientia approbationis*. A differenza del Verbo eterno, che procede necessariamente dalla mente diuina, e dalla sua cognitione, le creature riceuono l'essere liberamente da Dio, onde bisogna che la diuina volonta, oue risiede la libertà dia le prime mosse all'esequtione, e supposta la determination libera della volontà di dar l'esser alle creature, l'intelletto diuino ordina, e comanda, che così si facci, e da questo imperio venne all'essere l'Vniuerso, onde la scienza di visione per esser causa delle creature, bisogna che vi concorra il decreto libero, & efficace della diuina volonta, da cui prende nome di scienza di beneplacito, e d'approbatione.

Dalla sopradetta dottrina si cauano due conclusioni, la prima è che la scienza di visione in

Dio

Dio essendo eminente ha le perfettioni di specolatiua, e prattica, come prattica si fonda nel decreto efficace della diuina volontà, e perche l'approua col suo impero si chiama scienza d'approbatione approuando, e dando l'essere alle creature; come specolatiua, sol le contempla, e le guarda, onde si verifica quel detto della Genesi; *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Circa i defetti morali, e i peccati delle creature, Dio non adopra la sua scienza prattica, e d'approbatione, perche non è causa di quelli, essendone la cagione sol le creature defettuose, ma perche niuna cosa è nascosta à Dio, egli gli conosce, e gli contempla colla sua scienza di uisione come speculatiua, e non prattica supposto sol il decreto permissiuo. La seconda conclusione è che le cose à venire son future, perche Iddio colla sua scienza d'approbatione dall'eternità le conobbe come effetto del suo impero supposto il decreto della sua volontà di dargli l'essere à suo tempo, onde è falso dir, che Iddio conosce le cose future, perche in se stesse così le troua. Chiaramente lo dice S. Agostino; *Vniuersas creaturas suas spirituales, aut corporales, non quia sunt ideo nouit Deus, sed ideo sunt, quia nouit*. Dio in tutte le perfettioni è misura, regola, e sourana causa, ne si ritroua cosa di buono, e di perfetto nelle creature, che non sia vna participatione dell'ottimo, e purissimo, che è in Dio; le creature son buone, perche la loro bontà è effetto dell'amor diuino, à differenza del nostro amore, che non cagiona la bontà nell'oggetto amato, ma in quello lo troua, onde il nostro amore non è

causa, ma effetto della bontà dell'oggetto amato; tutto all'opposto l'amor diuino, dice S. Tomaso; per amar le creature, non troua in quelle la bontà, ma gli la crea, e gli l'infonde; *amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus.* Così ancora l'intelletto diuino non troua nelle creature certezza, e verità alcuna, se egli coll'efficacia della sua scienza non gli la somministra, onde l'istesso S. Dottore assignando la differenza fra l'intelletto humano, e diuino, dice che quello nella verità de suoi concetti depende, e prende le sue misure dalle consonanze, che ha con gl'oggetti, e questo é misura, e regola delle veritá, che sono ne gl'oggetti; onde questi auanti la scienza diuina son nudi d'ogni certezza, e sol da quella l'aspettano. *Ratio intellectus diuini aliter se habet ad res, quam ratio humani intellectus; intellectus enim humanus est mensuratus à rebus, vt scilicet conceptus hominis non sit verus propter se ipsum, sed dicitur verus ex eo quod consonat rebus; ex hoc enim quod res est vel non est, opinio vera, vel falsa est; intellectus vero diuinus est mensura rerum, quia vnaqueque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum diuinum.* Vna delle certezze, e verità, che puo ritrouarsi nelle creature, è la futuratione, cioe che habbino da essere nel tempo à venire, onde in cio deuon dependere dalla determinatione di Dio, che colla sua volontà, liberamente determina nella sua eternità, quali creature deuon restar nello stato della possibilità, e quali trasferirsi allo stato della futuritione.

Qui trattano i Teologi se in Dio fuor della volon-

lontà che moue, e dell'intelletto, che ordina, vi sia la potenza esequtiua in dar l'essere alle creature. In noi la potenza esequtiua è distinta dall'intelletto, e volontà, perche siam di natura composta di spirito, e di corpo, onde habbiam diuise le funtioni nell'operare; allo spirito spetta conoscere il fine, l'intenderne l'esequtione, il conseglio dell' elettione de mezzi, il giuditio, e la sentenza de piu proportionati, e di essi l'elettione, e la scelta della volontà, l'impero dell'intelletto nell'applicatione de medemi, le mosse della volontà, da cui si muouon le potenze del corpo all'esequtione, & esercitio del opera, onde si cōseguisce il fine; si che il nostro spirito nell'vltima esequtione delle cose esteriori depende dalle funtioni del corpo. Non così in Dio, che è di semplicissima natura, e con questa il suo conoscere, e volere è tutta vna cosa, assiem colle sue operationi immanenti, onde dica Iddio col suo intelletto; *fiat hoc*, che questo impero non cade sopra se stesso, come succede in noi, ma cade immediatamente sopra la cosa, che vuole, e nell'istesso istante questa sorge all'essere da i profondi del niente, dunque in Dio fuor della sua volontà, e intelletto non vi è altra potenza esequtiua.

Entriamo hora à difficultà maggiori della scienza, che ha Iddio de contingenti futuri, che ancor tiene i Dottori della teologia in contese, che vanno à terminare principalmente nel punto della predestinatione dell'anime elette, e della riprouation de prescitti. Futuro, secondo i nostri principij, altro non è, che vna cosa determinata nella sua causa ad hauer l'essere

ſtenza nella duratione ſequente. Ha queſta propoſitione fondamento nell' autorità di S. Tomaſo, che dice, *Omne quod eſt, ex eo futurum fuit, antequam eſſet; quia in cauſa ſua erat vt fieret; vnde ſublata cauſa, non eſſet futurum*; e parlando ſpecialmente di Dio, dalla cui determination vien ogni eſſere; *Deus videt ordinem ſui ad rem, ex cuius poteſtate res erat futura*. Imaginiamoci Iddio nella ſua eternità ancora indifferente a dar l'eſſere alle creature; in queſto ſegno tutte le creature eran ſolo poſſibili, perche Iddio non ancor hauea determinato della loro creatione; e in vn altro ſegno al noſtro modo d'intendere, gia decretò di voler dar l'eſſere à vn tal numero determinato di creature, laſciando tutte l'altre nello ſtato della loro poſſibilità, onde quelle che trasferì da queſto ſtato à quello della futuritione, ſon le creature future, che doueano hauer l'eſſere non nella duration dell'eternità, ma del tempo à venire. Siche la differenza delle coſe poſſibili dalle future ſi è, che quelle ſi guardan da Dio come cauſa indeterminata, e indifferente à dargli l'eſſere, e queſte come effetto gia determinato dalla ſua libera volontà; onde ben diſſe S. Tomaſo, che il futuro è tale, perche la ſua cauſa è gia determinata à dargli l'eſſere à ſuo tempo, e tolta queſta determinatione della ſua cauſa, il futuro non è tal, ma ſol poſſibile à farſi.

Ma perche non ogni cauſa è immutabile nelle ſue determinationi, però vi è diuerſità frà futuri. La prima cauſa, che è Iddio, che ha per eſſenza l'immutabilità, ne depende da altra cauſa ſuperiore, da cui poſſa impedirſi ne ſuoi

vole-

voleri, se si determina à dar l'essere à vn' effetto nel tempo futuro, questo si dirà assolutamente futuro, e che sarà infallibilmente. La causa seconda libera, perche ò può mutarsi, ò puo impedirsi dalla causa superiore, quelche determina di fare non è sicuro, ne infallibile, onde il futuro effetto, che si prefigge, non è assolutamente futuro, perche può non succedere. Il futuro libero perche pende dalla libera volontá della causa si chiama ancor contingente, e non necessario.

Chi negasse à Dio la cognitione de futuri contingenti, dice Agostino, sarebbe sagrilego, anzi infedele; Son chiari gl' oracoli della Sacra Scrittura. Il Profeta real parlando con Dio dice; *Intellexisti cogitationes meas de longe, & omnes vias meas prævidisti*. L'Ecclesiaste; *Domino Deo antequam crearentur omnia sunt cognita*. E doue si fondano le predittioni de Profeti, se non nella prescienza di Dio, di cui il lume profetico è vn dono participato? La ragione è chiarissima, & euidente. Dio colla sua Scienza eterna supposto il decreto efficace è causa, e dà l'essere à tutto il creato, e tutto cio che nel tempo hauera l'esistenza, fù da Dio nella sua Eternità decretato, dunque se Dio produce le creature, perche le conosce dall' Eternità conobbe tutto il futuro. S. Tomaso con vn' esempio ci spiega la diuersitá della nostra cognitione da quella di Dio. Compariam, dice egli, il corso del tempo à vn passaggio di via, per cui passano i viandanti; vn di questi può veder quei che gli vanno auanti, ma non puo guardar quei che verranno appresso; ma se vi fosse vn che stesse in

vn

vn luogo eminente, onde possa scorger tutta la via; vede quei che vanno auanti, e quei che seguitano appresso. Così l'huomo, la cui vita, e cognitione son misurate dal tempo vede sol cio che è nel tempo presente, e poco del passato, ma perche non ancor gode del tempo futuro, non puo saper di certo, cio che in quello ha da auuenire. Ma Iddio dall' eminenza della sua Eternità guarda tutte le differenze del tempo à se presenti, e ancor presente alla sua eterna cognitione tutto ciò che nel tempo futuro ha da venire.

Tutti i Dottori Cattolici conuengono in dire, che Iddio conosca, e preueda i futuri contingenti dalla sua eternità; la discordia fra loro è, in qual mezzo li conosca, onde à Dio possa attribuirsi di quelli la certa, e infallibile cognitione. Due son le sentenze opposte, l'vna sostiene, che Iddio conosca li futuri contingenti in se stessi independentemente dal suo decreto, cioè auanti che Iddio hauesse di loro disposto. Quando diciam, che Iddio conosca auanti, o doppo il suo decreto i futuri contingenti, non intendiam d'anteriorità, o posteriorità reale, perche l'eternità di Dio è indiuisibile, onde la Scienza Diuina perche è eterna non ammette prima, e doppo, ma intendiam solo; se Iddio conosca i futuri contingenti dependenti nel loro essere dal suo decreto, che è conoscerli doppo il suo decreto, o pur li conosca independenti dal suo decreto, che è conoscerli auanti di quello. L'altra sentenza è che Iddio conosca i futuri contigenti nel suo decreto, in cui determinò dargli l'essere nel tempo à venire. Que-

sta

sta sentenza perche sostiene in Dio il sopremo dominio sopra tutte le cose, e il suo soaue gouerno principalmente conseruando intatta la libertà dalle cause libere, da noi vien seguita. Ma vediam prima onde il futuro è tale, se da se stesso, o pur dalla diuina volonta.

S. Agostino attribuiua tutti i successi futuri alla diuina volontà, onde confessaua, che di niuna cosa sapea, che ne volesse Iddio, ma ben sapea, che niuna cosa era futura senza il beneplacito della diuina volontà. *Ideo nescio, quia quid habeat de hac re voluntas Dei me latet; illud tamen me non latet, sine dubio futurum, si hoc Dei voluntas habet.* S. Thomaso dice, che le cose che sono al presente, furon future solo perche così piacque alla causa eterna, che è Dio; *sola autem causa prima est æterna, onde non sequitur, quod ea quæ sunt, semper fuit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura, quæ quidem causa est solus Deus.*

Per assegnar di questa verità la ragione si deue supporre, che in tre stati possono considerarsi le cose, nello stato di possibilità, di futuritione, e dell'esistenza. Il futuro si deue distinguere dal solo possibile, e dall'esistente; il possibile è tal, perche è termine sol della diuina Onnipotenza, che gli puol dar l'essere, ma è indifferente, e indeterminata à darglilo; l'esistente gia fù futuro, ma hora è fuor della sua causa, che gia gli diè l'essere; e'l futuro, che sta in mezzo al possibile, e all'esistente, ancor deue constituirsi con vna mezzana differenza, cioè che dependa dall'Onnipotenza, determinata gia dall'efficacia del diuino decreto à dargli l'es-

sere

ſere nel tempo futuro ; altrimente ſi verificarebbe, che i futuri à caſo, o da ſe ſteſſi paſſano dallo ſtato della poſſibilità ad eſſer futuri ; il che ſeco porta grandi aſſurdi in pregiuditio dell'aſſoluto dominio di Dio ſopra le creature. Certo è che tutte le creature auanti che Dio di loro determinaſſe liberamente di dargli, o non dargli l'eſſere, eran ſolamente poſſibili à farſi dall'Onnipotenza, e non eran future, altrimente tutte dourebbono hauer l'eſſere, perche di propria natura ſarebbon ſtate tali, e Dio non hauerebbe potuto far, che non foſſer future; dunque per toglier via tanti inconuenienti, biſogna confeſſar, che le coſe poſſibili per vſcir dallo ſtato di pura poſſibilità dependeuano dalla libera volontà di Dio, che deſignò alcune per dargli l'eſſere al tempo prefiſſo, & altre laſciò nella loro poſſibilità. Così l'atteſta il Profeta reale. *Omnia quæcunque voluit Dominus fecit in Celo, & in terra*: egli rifonde ogni coſa ſopra la diuina volontà, e che le coſe ſian create, e che foſſer deſignate alla creatione; & indegna coſa è, dice Agoſtino, che quelche haueſſe voluto l'Onnipotente, potea impedirſi dall'humana volontà; *& quod eſt indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat Omnipotens, voluntas hominis impediuit.*

Dal ſudetto ſi caua, che Iddio conoſca i futuri nella ſua eſſenza come cauſa di quelli, e come oggetto primario, ma come determinata dal libero decreto della ſua volontà di volergli dar l'eſſere al tempo à venire, perche non eſſendo Iddio agēte naturale, e neceſſario, ma libero nel dar l'eſſere alle creature, deue conoſcerle in ſe ſteſ-

stesso come causa libera, che è quando opera liberamente colla sua volontà. Onde son false alcune opinioni de Dottori discordanti da questa sentenza. Non è futuro, dice S. Tomaso, ne ha verità alcuna determinata del suo essere avanti la determinatione libera della sua causa. *Futurum contingens non est determinate verum antequam fiat, quia non habet causam determinatam*; dunque Dio non conosce i futuri contingenti nella loro verità obbiettiua, che han determinata ad vn' essere independentemente dalla determinatione della sua diuina volontà. L' istesso S. Dottore dice, che l'Idea diuina in ordine alle creature esistenti, preterite, e future si determina dall'efficacia della sua volontà; onde è falso, che Iddio conosca i futuri nella sua essenza, che è vn idea infinita nel rapresentare indipendentemente dal decreto della sua volontà. *Idea in Deo ad ea quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt producenda, determinatur ex proposito diuinæ voluntatis*. L'essenza diuina independentemente dalla diuina volontà, e suo decreto ha vna rapresentatione naturale, e necessaria, onde Dio in quella colla sua scienza di semplice intelligenza conosce solo il Verbo diuino, e i possibili. Il dire che Iddio conosca i futuri contingenti non nel suo decreto predefinitiuo, ma nella comprensione del libero arbitrio creato, cioe che farebbe se si ritrouasse nel cimento di questa, o quella occasione, e dare all'intelletto diuino taccia d'imperfettione, mentre andarebbe mendicando dalle conietture le certissime sue cognitioni, e dall'inclinationi dell'arbitrio humano andarebbe

be inuestigando la certezza de futuri contingenti. E maggiore inconueniente il dire, che Iddio per conoscere i futuri contingenti vadi con vna scienza media esplorando, che sarebbe la nostra volontà da se sola posta in tali circonstanze, e senza l'aiuto, e concorso diuino. Hor vedete se Iddio puo hauere l'infallibilità delle sue notitie dalla suppositione d'vn impossibile, cioe dall'independenza della creatura da Dio nell'operare? Il dare à Dio vna cognitione d'vn suo decreto futuro per conoscere i futuri contingenti, è il dire che le sue determinationi, e cognitioni sian misurate dal tempo, e non dall'eternità; oltre che la cognitione di questo futuro decreto in Dio sarebbe come vn' oggetto necessario à venire, se non vogliamo dire, che procederebbe da vn' altro decreto antecedente, e così inciampariamo in vn processo in infinito; perche fuor di quello che da Dio si determina liberamente dalla sua volontà, ogni cosa in lui é necessaria, e così per saluar l'humana libertà s'incorre in vn pericolo maggiore di distrurre la diuina.

La principal nostra attentione nelle nostre opinioni deue essere nel saluare intatti gl' interessi di Dio, e con questi accordare quelli delle creature, e non al contrario, per mantenere i doueri alle creature, porre in pericolo quelli di Dio. Nella sudetta nostra opinione dell' infallibile cognitione di Dio de futuri contingenti nel suo efficace decreto saluiam tutto cio che appartiene à Dio nella dependenza delle seconde cause dal primo motore, nella certezza, e infallibilità delle sue cognitioni, nell'operare, e

determinare liberamente cio, che gli piace rispetto alle creature, e saluiamo ancora i doueri alle creature accordando coll'efficacia de diuini decreti, e coll'infallibilità della prescienza diuina la libertà delle cause libere, che per saluarla alcuni autori discordando dalla nostra sentenza hanno posto in Dio con diuerse spiegationi vna conoscenza non conforme alla sua natura, e all'independenza del suo intelletto, che tutte le verità caua da se stesso come prima verità regolatrice di tutte le verità create. Hor l'efficacia de diuini decreti, che fonda l'infallibilità nella conoscenza, di Dio niente progiudiça alla nostra libertà, anzi la persettiona, perche essendo Iddio l'autore, e'l principio della nostra libertà coll'efficacia del suo decreto non solo vuole, è determina l'atto della nostra volontà, ma ancora vuole il modo con cui deue farsi, e'l determina, cioe che eschi dalla nostra volontà l'atto in tal guisa, che se à noi piacesse non farlo, nol faremo; che è l'istesso che dir, che operiamo in tal guisa, che possiamo ancor non operare. S. Agostino dice che la nostra volontà ha più dependenza da Dio, che da noi medemi, hor se la nostra libertà non si toglie in quei atti, che vengono dalla nostra volontà, con piu raggione si conserua, se vengono da Dio predefiniti, come autore, radice, e Signore della nostra volontà, e sua libertà. Ne noce alla nostra libertà, che Iddio sia il primo à predefinire la nostra operatione, perche questa anteriorità è necessaria per saluare la dependenza delle creature nelle loro operationi dalla prima causa di tutto il creato; conforme non-

no-

noce alla libertà della nostra volontà, che anteceda il giuditio del nostro intelletto alla sua elettione, perche l'intelletto è principio intrinseco, e non estrinseco; e qual principio è à noi più intimo, che Iddio, in cui come dice l'Apostolo, *viuimus, mouemur, & sumus*? Di questa concordia della nostra libertà coll'efficacia del diuino decreto sarà più diffuso il discorso nel trattato della predestinatione.

La maggior difficultà nel presente si è, doue e in che mezzo Iddio conosca i peccati futuri, perche egli non li vuole, ne li predefinisce, ne v'induce la nostra uolontà á commetterli, onde non li puo conoscere nell'efficacia del suo decreto, e pure è certo, come di sopra notammo, che Iddio li conosce, onde li detesta, e in noi con rigor di giustitia li castiga o con temporanei, o con eterni supplicij. Per decidere la difficultà si deue saper che in Dio vi sono due decreti; l'vn positiuo, con cui determina concorrere, e dar aiuto alle cause seconde nelle loro fisiche attioni, benche alle volte à queste vi sia annesso vn male morale, che è il peccato; l'altro è permissiuo, con cui non vuol, ma sol permette il peccato, e nega vn special aiuto per euitarlo. Ciò suppone nel peccato, e l'attione, che è vn entità fisica, e la deformità del peccato, che consiste nella dissonanza dell'opera dalle rette regole de costumi, e dalla legge diuina. Che Dio permetta il peccato appartiene alla sua vniuersal Prouidenza, accio si manifestino i giusti rigori della sua giustitia nel castigare l'insolenza de peccatori. Hor noi diciamo, che i peccati secondo la loro malitia, e dissonanza

dal-

dalla retta regola d'operare da Dio si conoscono nel suo decreto permissiuo; in quanto dicono l'entità fisica dell'operatione da Dio si conoscono nel suo decreto positiuo di concorrere ad ogni positiua attione concernente alle creature. La raggione si è perche la malitia del peccato ha connessione infallibile col decreto diuino permissiuo, giache con questo da Dio si determina di non impedire la deformità del peccato, e negare al peccatore l'aiuto special per euitarlo, e à tal negatiua segue infallibilmente il peccato, non con sequela di causalità, come parlano i Teologi, ma sol d'illatione, come al toglier di sotto à vna gran pietra vna colonna che la sostentaua, quella infallibilmente cade; così la gratia diuina che ci sostenta nella vita moral dello spirito, se si toglie dall'anima, questa infallibilmente rouina, non perche la sospension della gratia sia la cagion del peccato, questa è sol la malitia del peccatore, ma sol perche si toglie il freno, che prohibisce i defetti alla fiacchezza della nostra natura. Restò in tal maniera infiacchita la nostra natura alla miserabil caduta del nostro antico Padre, che senza la special gratia diuina, che fortifica la nostra fiacchezza non possiam vincere vna graue tentatione suggeritaci ò dal demonio, o dalla nostra concupiscenza, o pur imprendere ardue imprese di sante operationi, benche Iddio ci fortifichi sempre con aiuti sufficienti, onde quando Iddio per suoi giusti giuditij toglie all'huomo gl'aiuti efficaci della sua gratia, questo per suo defetto, e malitia infallibilmente cederà alla tentatione, e caderà miseramente nel peccato, e Dio il per-

mette, e lascia operar al peccatore à suo capriccio; e in questa permissione, e negatione della sua gratia efficace Dio conosce infallibilmente i peccati futuri. Che Iddio conosca nel suo decreto positiuo la positiua, e fisica entità del peccato, non deue cadere in dubio, perche quella è vna operatione, che ha il suo essere, e bontà trascendentale, come ogn'altro effetto, che ha l'essere dalla sua causa, onde Iddio come causa primiera deue concorrere à darci l'essere creato, e dependente, e così dalla sua eternità determinare nel suo decreto positiuo; siche in questo deue conoscere infallibilmente quell'attione futura come effetto à quello come à sua causa connesso; onde S. Anselmo dice, che è temerità il dire che vi sia vn'essere, e che non sia causato dal primo ente. *Audacia est dicere aliquod esse ens, quod non sit ab ente primo*. Ne da cio, seguita che Iddio sia cagion del peccato, perche determina nel suo decreto la volontà creata al material del peccato, che è l'attione, à cui è annessa la deformità peccaminosa, ne questa puo commettersi senza l'esercitio di quella, conciosiacosache chi vuol vn fine, à cui è annessa vna cosa, che seguita infallibilmente à quello, si dice esser causa diretta del fine, e indiretta di quel che da questo n'è inseparabile. S. Tomaso à cio risponde con vn'esempio per toglier dal concorso di Dio ogn'ombra di male; l'anima è principio vitale perfetto, e senza niun mancamento dal suo canto, e concorre, e applica il corpo alle funtioni vitali; nel caminar dà questo in zoppagine, il defetto non è dell'anima mouente, ma del corpo mosso, che

al

al moto ha l'organo leso. Così al nostro caso; Dio come perfettissimo principio applica la nostra volontà all'operatione, che in se stessa come ente creato ha l'essere, e vna bontà trascendentale; che poi quella manchi nella retta regola de costumi, e discorda dalla diuina legge, non è mancamento di Dio, è della nostra volontà defettuosa, che non seguita la serie della causalità di Dio, che s'estende solo à gl'effetti, e doue comincia il defetto, ella desiste. Oltre che possiam dire, che Iddio come contra sua voglia concorra colla nostra volontà anche all'attion del peccato, ma come prouisore vniuersale deue somministrare à tutte le cause seconde tutto cio che è necessario all'operare concernente alla loro natura. Tutto cio che in questa materia tralasciam di dire, lo diremo altroue.

Vna delle maggiori questioni, che si ventilano da Dottori della scienza di Dio si è, se i futuri alla sua eterna cognitione sian presenti, sol perche li conosce dalla sua eternità, che, è hauere vna presenza obiettiua nella mente diuina, come hora alla mia l'ha vn oggetto, che non ancora è nel suo essere, come per esempio è l'Antichristo; o pure sono presenti all'eterna scienza di Dio con presenza reale, e fisica. Noi diciam, che i futuri sian presenti à tutta l'eternità di Dio con presenza non solo obiettiua, ma ancor reale, ma cio per intendersi ha bisogno di spiega. Quando noi diciamo, che i futuri sian realmente presenti all'eterna conoscenza di Dio non intendiam, che à misura d'eternità il loro essere sia durato in tal guisa, che senza principio di duratione il loro essere gia

sia prodotto, perche è punto di fede, che tutte le creature habbino hauuto principio col tempo, e niuna creata à misura d'eternita, ma sol deue intendersi, che il futuro hauerà il suo essere, e duratione nel tempo à venire; ma perche l'eternità per l'infinita sua duratione contiene in se, e s'estende à tutte le durationi de tempi, e perche é indiuisibile consistendo in vn semplice, *nunc*; che sempre è presente mai principiò, mai hauerà fine, coesiste, & ha gia presenti tutti i tempi anche preteriti, e futuri, onde ha anche presenti quelle cose che furono nel tempo passato, e hauran da essere nel tempo à venire. Chi si profonda in apprendere, che cosa sia eternitá, e le sue perfettioni, non darà nelle merauiglie in quelche diciamo. Quelche é infinito in vn genere, di questo contiene tutte le perfettioni imaginabili; l'eternitá è infinita nella duratione, contiene, e abbraccia nel suo vastissimo seno tutte le durationi de tempi, e perche non è successiua, e diuisibile in più parti come il tempo, alle parti di questo senza sua diuisione corrisponde, e coesiste; e tutta la successione, e diuisibilitá si tien, e resta nel tempo; l'esempio è chiaro nella nostra anima, che è puro spirito, onde è indiuisibile, e pur ha virtù di corrispondere, e tutta si stendeá più parti del corpo senza diuidersi alla diuisione di quello. Così l'eternitá in se non ha diuisione, e successione, e pur ha virtù di corrispondere, e coesistere alle differenze de tempi, onde benche i tempi presente, preterito, è futuro rispetto alle proprie durationi non sian tutti assieme, rispetto all'eternitá tutti son

pre-

presenti, perche quella con indiuisibil duratione al presente tutti gl' abbraccia. Onde l' eternità non aspetta il tempo futuro per riceuerlo nel suo vastissimo seno, perche gia l' ha presente; non é ella come vn ponte che sta in mezzo à vn fiume, e aspetta l'acque che han da passare per hauerle presenti, ma colla sua infinita duratione al presente si estende sino al tempo futuro, e l'ha presente, benche quello in se non sia presente. Ella è come vn grandissimo arbore, che con suoi lunghissimi rami si dirama, onde occupa, e cuopre tutto vn fiume, in cui l'acque son diuise, altre passarono, altre sono al mezzo, & altre correndo han da venire, e pur l' arbore per la sua vastità tutte l'ha di sotto, e l'ha à se presenti. Così ancor diciam di quelle cose che nella loro duration son misurate dalla corta misura del tempo, alcune nel tempo passato gia son marcite, altre son al presente, ma corrono al fine, & altre han da venire, ma ancor spariranno dal Mondo; tutte queste cose, che al variar de tempi sono instabili, e temporali, rispetto all'eternità sono costanti, sempre presenti, e immortali. Siche quelle cose che nel proprio essere ancor non sono, perche non giunse ancor il lor tempo, alla conoscenza dell' occhio diuino, che dall'eternità si misura, gia son presenti con presenza reale.

Quindi si caua la ragione. L'infinito in vn genere contiene in se di quello tutte le perfettioni imaginabili, onde tutte le perfettioni che sono in Dio, perche sono d' eccellenza infinita contengono in se con eminenza tutte le perfettioni create; l'eternità perche è misura dell'es-

sere diuino, e della sua duratione ancora è infinita in raggion di duratione; onde come misura suprema contiene con eminenza tutte le durationi inferiori delle differenze de tempi, corruttibili misure di cose che con velocissimo moto corrono al fine; così l'ampiezza de Cieli contiene dentro il suo vastissimo seno tutto il Mondo. E perche l'eternità non come il tempo è successiua, e consistente di parti, ma indiuisibile, e come la descrisse Boetio, tutta assieme, perche infinita misura d' vn semplicissimo essere, contiene con modo indiuisibile tutta la successione de tempi, e con vn'indiuisibile istante corrisponde, e coesiste sempre al presente à tempi passati, futuri, e presenti, à guisa del centro, che è indiuisibile punto, e pur corrispõde, e termina tutte le linee d'vna circonferenza diuisibile; onde si come tutte le differenze de tempi si contengono al presente entro l' eternità, le cose future, che saran nel tempo à venire rispetto all'eternità sono al presente.

La difficultà da superarsi al presente si è, che se le cose future son presenti all'eternità, gia sono al presente nel proprio essere, perche coesistono alla duration dell'eternità, che sempre è al presente, mai è futura, onde per esempio l' Antichristo, che deue essere al fine del Mondo, gia durò *ab æterno*, il suo essere fù senza principio di duratione gia creato. Per far suanir questa difficultà si deue cõ chiarezza intender bene la nostra propositione, che i futuri sono presenti gia nell'eternita. Altro è dire che l' Antichristo sia presente all'eternità, & altro, che gia sia stato creato, *ab æterno*; il primo è vero, perche

à ve-

à verificarlo non si ricerca, che l'esistenza dell' Antichristo durasse per tutta l'eternitá, mal sol basta, che il tempo futuro, oue sarà presente, e creato l'Antichristo gia si contenga nel vastissimo seno dell'eternità, come di sopra spiegammo; ma per verificare il secondo si ricerca, che l'esistenza dell'Antichristo fosse stata nella duratione d'eternità senza principio, e senza fine, il che é contro la Fede. Onde noi solo diciam, che il futuro hauerà il suo essere solo nel tempo à venire, e secondo questo tempo che è della duration del futuro propria misura, il futuro nõ è ancor presente, ma perche l'eternità sempre presente è infinita, & indiuisibile colla sua virtù non aspetta, ma al presente s' estende sino al tempo futuro; Le cose che in questo saranno, hora all'eternità son presenti; e cio non ricerca che il futuro con adequata duration coesista à tutta l'eternità, ma che questa corrisponda con inadequata sua virtù solo al tempo futuro; perche l'eternità benche in se sia indiuisibile, e tutta assieme, ha però per la sua eminente perfettione vna virtual distintione, e latitudine, che è vna equiualenza à più parti per corrispõdere, e coesistere à più, e successiue parti del nostro tempo, onde quando s'estende solo al tempo futuro, non con tutta se stessa, ma con parte della sua virtù à quello corrisponde, e coesiste, e queste distinte corrispondenze virtuali s'apellan da alcuni Teologi, diuersi seni dell'eternitá, e all'hora la duration d'vna cosa sarebbe eterna, quando á quella tutta l'eternità, e con tutta la sua virtù corrispondesse.

Sin hora habbiam trattato della scienza de

futuri assoluti, hora parlarem de futuri conditionati, e come Iddio li conosca. Per intelligenza di cio si deue supporre la distintion de futuri in assoluti, e conditionati; gl'assoluti son quelli che non dependono nella loro futuritione da vna conditione, che mai sará; che se questa sará ancor futura, si dirá assoluto il futuro, così l'Incarnatione di Christo fù assolutamente futura, benche hauesse la dependenza dal peccato d'Adamo, perche questo auuenne. I Futuri conditionati son quelli, che mai saranno, sarebbon però, se si verificasse la condition da cui dependono; come per esempio, se Giuda del suo tradimento facesse la penitenza, da Dio cõseguirebbe il perdono. Hor la scienza di questi futuri conditionati, benche mai han da essere in Dio si dà certa, & euidente. Dalle sacre carte s'arguisce, in cui leggiam, che Dauide persequitato da Saule si rifuggì in Ceila, e timoroso di tradimento si consultò con Dio, e'l dimandò se i Ceiliti il tenesser sicuro, o pur all'istanze del suo persequtore gli lo darebbon nelle mani; gli rispose il Signore, che gli l'hauerebbon consignato. *Si tradent me viri Ceilæ, e viros qui mecum sunt in manu Saul, & dixit Dominus, tradent*. Onde da Ceila n'vscì Dauide colla sua gente, il tradimento non successe, perche Dauide fuggì da Ceiliti, e pur Dio il conobbe certamente, che hauea á succedere in caso che Dauide fosse rimasto in Ceila, e in quella l'hauesse assediato il suo nemico. Nell'istessa Sacra Scrittura in piu luoghi si legge, che Iddio habbi riuelato, e annuntiato i futuri à venire sotto vna condition che mai fù, onde quelli ancor mai furo-

ro-

rono, ma sarebbono stati, se la conditione si fosse verificata. Così della penitenza de Tirij, e Sidonij in caso, se hauesser visto le virtù, e i miracoli del Redentore; della rouina di Niniue, se i Niniuiti non hauesser fatto la penitenza delle loro sceleraggini.

Ma in qual certo, e infallibil mezzo Dio conosca con certezza i futuri conditionati; diciamo che nel suo efficace decreto in cui determinò l'esser di tali futuri, se si verificasse la conditione; e in tal decreto si fonda l'infallibile scienza di visione, e d'approbatione in Dio di tali futuri, come habbiam detto di sopra della scienza de futuri assoluti. Ma da nostri autori si spiega questo decreto, che sia assoluto dalla parte del soggetto da cui si fà, che è Iddio, e conditionato sol dalla parte dell'oggetto che è 'l futuro. Non è conditionato in Dio, perche sarebbe vn decreto imperfetto, cioè non vna volontà positiua di volere l'oggetto, ma solo vna velleità di volerlo, se si ponesse la conditione, e cio sarebbe vna sospension dell' atto, che dice annessa potentialità, e imperfettione; onde diciamo, che dalla parte di Dio tal decreto è assoluto, efficace, e vero, che Iddio vuol positiuamente per esempio la salute di Giuda, e di tutti i peccatori sotto condition della loro penitenza, ma si sospende l'effetto, perche da loro non si porrà in effetto la penitenza, onde la conditione resta sol dalla parte dell'oggetto futuro, e però il sudetto decreto è assoluto in Dio, e in se efficace, e conditionato sol nell'oggetto, e perche è infallibile, in quello si fonda vn'infallibile scienza in Dio de futuri conditionati; e se par che alle

vol-

volte la Sacra Scrittura dia à Dio di questi futuri conditionati solo vna cognition conietturale, non certa, e infallibile, noi diciam, che cio s' intende in ordine alle cause create, e libere, rispetto alle quali i futuri son contingenti, ma non in ordine à Dio, che con suoi decreti toglie da futuri la contingenza, e li rende infallibili. Questi futuri però perche mai haueranno l'essere, non puo dirsi, che sono à Dio presenti nell' eternità, come habbiam detto de futuri assoluti, che auuerranno, onde sono oggetto infallibile della scienza di visione, non come di visione, ma sol come libera, e approbatiua.

Supposta la sudetta verità, che Iddio conosca con cognitione certa, e infallibile i futuri contingenti assoluti, e conditionati nel suo efficace decreto, con cui determina efficacemente il loro essere assoluto, o conditionato, come gia habbiam spiegato, ne siegue, che in Dio non deue assignarsi altra scienza, ne altro mezzo fuor del suo efficace decreto per conoscere i futuri ò assoluti, o conditionati, onde non si puo dire, che in Dio vi sia vn' infallibile cognitione de futuri contingenti, e liberi, ma che anteceda in vn segno auanti il decreto diuino, cioè che sia da quello independente, e prima che Iddio con suoi decreti determini liberamente la lor futuritione, gia infallibilmente li conoscea futuri, o in se stessi, o in altro mezzo. Non puo dirsi che Iddio auanti, che conosca i futuri conditionati fa vn decreto, che si chiama indifferente, e generale di concorrere con le cause libere à qualsiuoglia loro attione, se però vi sia il lor consenso; ma che non anteceda al nostro

con-

consenso il decreto efficace, e predeterminante le nostre attioni, perche è di pregiuditio alla nostra libertà. Ne puo sostenersi che Iddio conosca infallibilmente i futuri contingenti, non nel suo decreto efficace, ma li conosca nell' humana volontà supposto che operasse senza l' aiuto diuino; o nella comprensione del nostro libero arbitrio, in cui conoscerebbe con infallibile cognitione, che farebbe, e in che inclinarebbe la nostra volontà in tal occasione, se hauesse da Dio l'opportuno soccorso, offertogli cō indifferenza tal, che potrebbe seruirsene, se vorrebbe, ò ricusarlo, se operar non gli piacesse; o in vn decreto non antecedente alle nostre libere attioni, ma futuro, e da farsi supposto, che Iddio hauesse prima inuestigato, che faria la nostra volontà posta in tali circostanze, & occasioni, o nella lor propria verità, che hanno i futuri contingenti in vigor di contradittione, che seco porta necessariamente, o la negatione, o l'affirmatione di loro futuritione. Tutto cio è falso, e se vsciamo dal decreto diuino efficace, & antecedente ogni nostro consenso, non daremo à Dio l'infallibile cognitione de futuri; perche Iddio essendo la prima, e l'istessa verità, non prende la certezza, e l'infallibilità delle sue notitie se non dà se stesso, e fà che tutte le cose da esso come dalla prima regola si misurino nella loro verità, onde questa non si suppone ne gl' oggetti creati che conosce, ma gli la communica; come ancora l'amor suo non troua nell'oggetto amato la bontà, ma gli la dà per amarlo; *amor Dei*, dice S. Thomaso, *est infundens, & causans bonitatem in rebus*; onde non puó dirsi che Id-

Iddio vadi mendicando dalle creature la verità delle sue cognitioni, e che per conoscere infallibilmente la verità de futuri vadi esplorando, che sarebbe la nostra volontà in tali congiunture, e circostanze, onde la conoscenza diuina prenderebbe le misure della sua infallibilità, e certezza dalla nostra volontà, e questa sarebbe la sua regola, e quanto cio sarebbe d'ingiuria à Dio, ogn' vn lo conosce. Oltre che per saluare alla creatura la libertà d'operare, si farebbe perdere à Dio nel conoscere oggetti independenti dalla sua libera volontá nell'essere, e futuritione. Onde nõsi puo ammettere in Dio vna scienza mezzana fra la scienza di semplice intelligenza, che è necessaria, perche termina solo à i possibili, che son termine dell' Onnipotenza diuina non ancor determinata da i decreti di Dio; e fra la scienza di visione, che in Dio suppone i liberi suoi decreti, onde è affatto libera, e però participante dell'vna, e dell'altra; perche come participante di libertà, se l'oggetto che conosce è independente dalla diuina volontà, e suoi decreti, e lo troua gia fatto, e dependente dal consenso sol dell'humana volonta? Ne basta ricorrere à vn futuro decreto, che Iddio non ancora ha fatto, ma pensa di fare subito che ha spiato dell'humana volontà l'inclinationi, e 'l consenso posta fra l'occasioni, e le circonstanze d'operare, perche questo decreto in Dio futuro ripugna alla scienza di Dio, che misurata sol dall'eternità non ammette futuritione, ma sol istantanea presenza. Ma al sano considerar; per la scienza media, che antecede il diuino decreto efficace, l'humana liber-

tà

tà non si salua, più presto si distrugge, perche meglio che noi, Iddio che ne fù l' autore la può conseruare intatta, al modo della sua infinita sapienza, che sa conseruare à se il sopremo dominio sopra le sue creature, come si conuiene, & è il douere, e à noi il suo dono della libertà, per cui ci solleuò sopra la turba di tutte l'altre creature; onde è raggione, che dalla sua prodiga bontà il riconosciamo, e non ce ne facciamo noi l'architetti. Egli coll'efficacia della sua gratia, e colla certezza della sua predestinatione vnì con tal soauità l'indifferenza della nostra libertà, che di quella vi sia l' infallibile effetto, e questa vi si porti col suo consenso, onde è che dall'istessa efficacia della diuina volontà ne venghi la sostanza della nostra operatione, e'l modo libero d'esercitarla; e noi il conosciam dall'esperienza, che quando vogliam operare, e non operar, non ci sentiamo sforzati, onde principalmente nell'esercitio dell'opere sante, Iddio ha l'intento, e noi le facciam in tal guisa, che ancor conseruiamo la potenza di poterle non fare.

Che Iddio preuenga, e anteceda la nostra volontà, e'l suo libero operar coll'efficacia de suoi decreti in determinare, e predefinire le nostre operationi independentemente dal nostro consenso, questo non pregiudica alla nostra libertà, anzi la perfettiona; perche ogn'vn sà, che la causa sempre deue precedere, e l'effetto à quella sussegue; la nostra libertà riconosce Iddio come autore, e sua causa, onde tutto cio che spetta à conseruarla ancor deue cagionarsi da Dio, come dono della sua liberalita, siche, che

ante-

anteceda il decreto diuino, con cui Iddio non sol predefinisce la nostra operatione, ma ancor l'vso, e'l modo libero di farla, non pregiudica alla nostra libertà, ma è necessario, perche ogni dono ha da venir da Dio. Il supponere alla nostra determinatione vn'antecedente decreto, ma indifferente à concorrere, e non concorrere secondo piace alla nostra volontà, e lasciar questa ancora indifferente, indeterminata, e sospesa, mai potrà farsi vn'atto determinato, come che dependente da due principij indifferenti; e che sorte di libertà è questa, che mai puo dar nell'operatione? Il dire che la preuisione prima del decreto à Dio serue come vna notitia per regolarsi che cosa deue assolutamente determinare circa gl'interessi della nostra salute, onde vadi inuestigando, & esplorando l'interno della nostra volontà, che farebbe colla sua libertà posta in tali occasioni, e circostauze coll' offerta del suo concorso indifferente, e conosciuto l'inclinatione, e qual attione farebbe la nostra volontà, egli poi fà il suo assoluto decreto che si facci tutto quello che nella nostra volonta prima ha preuisto, e determina ancora di somministrargli tutto il bisogneuole per l'attion gia preuista, e con ciò si salua in Dio il suo sopremo dominio sopra le nostre volontà, e in queste lo *ius* che hanno alla loro libertá; Questo è vn stringere, e vn limitare à Dio la sua potenza, e i tesori delle sue gratie, che non possi farci del bene quando, e quanto gli piace, ma sol quando in noi troua la dispositione di riceuere i suoi fauori, e se in noi colla sua scienza media ritrouasse per la nostra libertá senzi lontani dalla no-

nostra salute, questa sarebbe disperata affatto; perche Iddio per mantenerci intatta la libertà, non potrebbe dar rimedio à nostri mali, quasi che gli calesse più la nostra libertà, che la nostra salute; misera conditione di nostra libertà; che in questo dono d'Iddio, che da lui è ordinato à farci meritar, noi in quella haueriamo à piangere le nostre sciagure, perche se Iddio in quella ci vedesse malamente disposti non ci potrebbe stender la sua misericordiosa mano per solleuarci dall'imminente rouina; cosa che è contro i dettami di Santa Chiesa, che prega Iddio á chiamare à se i suoi figlioli ancor ribelli alla sua diuina volontà, e disobedienti al grido della sua legge; il che conferma Agostino co' dire, che è empio, chi dice, che Iddio non possi in ogni tempo, e doue gli piace raddrizzare in via di salute le nostre suiate volontà, e per quãto sian piene di Mondo, vuotate delle sue fozze, e putride materie, empirle di se. *Quis enim tam impiè desipiat, vt dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, vbi voluerit, in bonum non posse conuertere?* Lungi da Dio questa scienza che gl' è regola á non poterci far sempre del bene, e rende inutile la sua misericordia à nostro fauore; poche volontà preuederebbe Iddio disposte al bene poste nella congiuntura di buone occasioni, e coll'offerta de suoi inefficaci aiuti; moltissime renitenti al ben fare, e circondate da gl'allettatiui del Mondo, e attossicate dall' interna malitia, non habbino ad appigliarsi al peggiore, onde le misere anime haurebbono à maledir la loro libertá, che per esser conseruata illesa, gli terreb-

sebbe chiuse le porte della misericordia, e soggette sol á i rigori della Giustitia. Diciam dunque più sanamente, che Iddio per esercitare con noi la sua infinita bontá non ha bisogno di far tante esplorationi, d'aspettar l'opportunità, e le circostanze de tempi, e andare inuestigando i genij, le complessioni, e i temperamenti de gl' huomini per chiamargli à se, ma colla sua scienza di semplice intelligenza dando vn' occhiata sopra la sua Onnipotenza vi troua vn tesoro infinito di potentissimi, e soauissimi mezzi, e aiuti per tirare à se gl' huomini, à questi conseruando la libertá, e á se il supremo dominio sopra le nostre volõtà.

C A-

CAPO XV.

L' Idee nella Mente Diuina.

IDea altro non significa,che vna forma dentro l'intelletto d'vn'artefice, che l'vsa per esemplare, & originale, alla cui similitudine fa le sue opere artificiose; onde gl' artificij per essere ideati, & esemplati, bisogna che imitino l'idea, che sta nella mente dell' artefice, che se la prefigge come fine imitabile dalle sue opere esteriori. Gl'agenti naturali nel dar l'essere à loro effetti non han di questi l'idea, perche, come dice S. Tomaso, le cause naturali, che operano per necessità di natura non fan elettion di fine; così operar, è perfettion de gl' agenti intellettuali; ma son determinate à lor fine da vna causa superiore che le regola. Così ancor quando vn' opera esce dalle mani dell'artefice, e imita vn' originale à caso, e fuor dell' intentione di quello, perche non se lo prefisse come fine imitabile, l'original che si rappresenta non è dell'artificio idea, perche non staua dentro la mente dell' artefice. Ciò succede spesso à pittori, che nel compire vna pittura, s' accorgono d'hauer imitato vn'originale, che non intendean di copiare; onde alcuni così descriuon l'idea; *est forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis determinantis sibi finem*.

Errò, o finse Platone, che vi fossero l' Idee è gl'esemplari fuor della diuina mente, separate

da singolari, e da se esistenti, da cui Iddio prendesse le similitudini per formare le creature.
Queste Idee platoniche da Aristotele, che era di piu saggia mente, furon derise, e disse, ò che eran nulla, o vane chimere di Platone; *Valeant Platonis ideæ, quia nihil sunt, aut mostra sunt*.
La Teologia addottrinata dallo Spirito Santo vuole l'idee nella mente diuina, alle cui similitudini Iddio sopremo Artefice di tutto il creato forma, e dà l'essere alle creature. Questo è commune sentimento de Santi Padri. S. Agostino dice, che dentro d'Iddio sono le cause, e l'originali immutabili, e sempiterni di tutte le cose, che son fuor di lui; *Apud illum rerum omnium instabilium stant causæ, & rerum omniũ mutabilium immutabiles manent origines, & omnium irrationabilium, & temporalium sempiternæ viuunt rationes. Lib. 1. conf. cap.* 6. Dio è vn sapientissimo Artefice da cui prendon la regola d'operare tutte le cause inferiori intellettuali, e queste á differenza de gl'agenti naturali, apprendono, e conoscono gl'effetti, che producono, onde si regolano dall'idea, che di quelli ne han formato nella mente, altrimente opererebbono à caso, e alla cieca; e questo è vn operar perfetto, perche ne è direttrice la scienza, e regolatrice la ragione; e perche tutte le perfettioni disperse nelle creature son diminute participationi delle perfettioni infinite, che si ritrouano in Dio, con perfettione infinita in Dio deuonsi ritrouar l'idee, e gl'esemplari, alle cui similitudini come sopremo Artefice produce gl'effetti secondo la lor conditione più, o men perfetti.

Quali siano queste idee delle creature nella mente diuina lo dice, e lo spiega S. Tomaso; *Essentia diuina habet rationem ideæ, secundum quod ad alia comparatur; hic art.* 1. *ad* 2; e più di sotto dice. *Idea non nominat Essentiam diuinã, in quantum essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio huius vel illius rei, art.* 2. *ad* 1. L'essenza diuina è vn purissimo specchio, che rappresenta tutte le creature, onde i Beati in quella specchiandosi vi conoscono chiaramente se stessi, e tutto quello che concerne al loro stato, e l'idea altro non fà che rappresentare à se simile l'ideato. L'idea è tal, perche imitabile dall'ideato, e tutte le creature nelle loro perfettioni imitano la diuina essenza, onde altro non sono, che participationi di quello infinito tesoro di perfettioni, dunque ella è l'idea, e l'esemplare di tutte le creature.

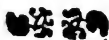
Ma l'Essenza diuina non è come l'idee create che nel rappresentare coll'ideato passan del pari; ella è vn'idea che trascende, e passa più oltre infinitamente ogni perfettione d'ideato creato, ma in quella perfettione, che 'l rappresenta gl'è simile sempre con eminenza; ogni creatura perche è vna participatione del suo essere infinito, prende da questo le misure delle sue perfettioni, ma la diuina essenza resta sempre misura superiore al misurato, come l'eternità nella duratione è misura del tempo, sempre auantaggiata. Così Iddio rispetto alle creature conosce la sua essenza come Idea, & esemplare eccedente ogn'ideato, e vede in quella infinite perfettioni per cui puo imitarsi, e participarsi dalle creature, e che niuna di que-

ste anche delle più sollcuate nella perfettiõ dell'essere puo di quella essere vn adequato ideato, ma perche tutto cio che possiede si deriua, & è vna portione limitata di quell'essere infinito, però in quel che participa l' essenza diuina gl'è idea, & esemplar, che la rappresenta. Vede Iddio che dall'Angelo con piu perfettione si participa la sua essenza che dall'huomo; che da sensitiui con miglior participatione, che dalle piante nel grado della vita; e che dalla turba di tutte l'altre creature sol nell' essere vẽghi imitata; e quando Iddio creò l' Vniuerso fè come l'artefice, che nel far il suo artificio guarda l'idea, che ha nella mente; egli hebbe l'occhio del suo intelletto alla sua diuina essenza nel trar dal nulla all' essere colla sua Onnipotenza creatrice tutte le creature, e colla sua infinita sapienza fè, che queste diuersamente imitassero, e participassero la sua essenza; onde la moltiplicità dell'idee in Dio non è reale, perche in lui fuor delle diuine relationi non v' è distintion reale, ma si dicono più idee in Dio, perche la sua essenza in officio d'ideare rappresenta più ideati, come lo specchio è vn sol, e pur rappresenta quanti oggetti se gli pongon d'auanti; onde dice l'Angelico, *nomen ideæ principaliter est impositum ad significandum respectũ ad creaturas, vnde pluraliter dicitur, q.34.art.3.*

Quindi si caua che il Padre Diuino nel produrre il suo Verbo eterno non ha idea, ne il Padre e 'l Figliuol nello spirar il Diuino Spirito, onde la diuina essenza è sol idea di tutto quel che è di fuori di Dio, non di cio che è al di dentro; e la raggione si è, perche l'idea è causa esẽpla-

plare, che concorre à causar l'ideato, e 'l Verbo eterno, e lo Spirito Santo non conoscono causa di loro essere, perche son Dio, ne il Padre Diuino di loro puo dirsi artefice, e causa, ma sol Principio.

De puri possibili, che mai saranno Iddio ancor ha l'idea, ma non prattica, e per adoprarla alla formation de gl'ideati, ma sol per conoscerli, e 'l modo con cui puo farli; come vn artefice che non sol ha l'idea, di cui si serue al presente per formar le sue opere artificiose, ma ancor nella sua mente ne conserua dell' altre per poterne copiar altri ideati, quando gli piacesse. Onde notar qui si deue coll' Angelico Dottore la differenza dell'idea, che Iddio ha delle cose che furono, sono, e saranno, da quella che ha sol de possibili, che mai saranno; perche di quelle, dice il Santo Dottore, Iddio ha vn'idea prattica; *& determinatur ex propositio voluntatis suæ*; vi concorre ancor la diuina volontà, onde escon liberamente dalla man creatrice, e però S. Dionisio dice, che queste idee in buona Teologia si chiamano ancor, *prædefinitiones diuinæ*; cioè che hanno la loro radice, e 'l fondamento ne liberi decreti della diuina volontà, e perche la scienza media non ammette in Dio i decreti per conoscere i futuri, per essa ancor si togliono da Dio l'idee, e senza di queste Iddio operarebbe alla cieca, e senza cognition di quello, che hauerebbe à fare. Ma de puri possibili, perche Iddio ha vna cognitione sol specolatiua, all' istesso modo ancor ha l'idea; cioè per conoscere i possibili, che imitarebbono la diuina essenza come loro esẽplare; quando hauessero á farsi.

De peccati Iddio non ha l'idea, perche sol di quelle cose Iddio ha l'idee che appartengono alla sua sapientissima arte, e alla sua scienza prattica per dargli l'essere, e come á vn sì Santissimo Artefice puo appartenere il peccato, di cui é nemico, e 'l castiga con seuerissime pene? Il conosce bensi come cosa odiosa, non perche in se é oggetto degno da conoscersi, ma 'l conosce per mezzo della gratia, di cui ne priua l'anima peccatrice. Onde l'Angelico Dottore dice; *Malum non habet in Deo ideam, neque secundũ quod idea est exemplar, neque secundũ quod est ratio &c. Hic art.3.*

CAPO XVI.

La Diuina Volontà.

CHI negasse in Dio la volontà, negarebbe ancora lo Spirito Santo, che da quella procede, onde è principio di fede, che quella in Dio vi sia; oltre che la raggion naturale il dimostra, perche doue è l'intelletto per conoscere il bene, vi deue essere necessariamente la volontà per abbracciarlo; Iddio è vn perfettissimo intelligente penetrando colla sua cognitione se stesso, e fuor di se tutto il creato per amarlo colla volontà à misura delle sue conditioni, e bontà. Egli nella creatione delle creature non è agente naturale, che opera senza dominio delle sue operationi, ne da se si moue à vn fine, ma da vna causa dirigente ne riceue i mezzi, e l'inclinatione; egli le crea non sforzato, ma come agente libero, e volontario con dominio sopra le sue determinationi, e se sospendesse la sua conseruatione, farebbe ritornare al niente l'Vniuerso.

La diuina volontà però non è ad vsanza della nostra che è vna potenza, che aspetta la sua perfettione da suoi atti, che la pongono in esercitio; ella è vn purissimo atto sempre in esercitio, onde deue hauere à se identificato tutto cio che appartiene alla sua linea, siche la volitione in Dio è l'istesso che la sua volontà, ne in lui, come di sopra habbiam detto, posson darsi, ne concipirsi come cose distinte atto, e potenza,

questa come perfettibile, e quello perfettiuo; tutto cio toglie da Dio la raggion di puro atto; sol dal nostro basso modo d'intendere, con cui intendiam le cose diuine ad vsanza delle create, si concipisce la diuina volontà come vna potenza, e vn principio delle sue volitioni; l'eminenza di Dio fà che da noi non possi concipirsi adequatamente.

Per assignare l' oggetto della diuina volontà bisogna saper che si diuide l'oggetto formale, e specificatiuo in motiuo, e terminatiuo, quello moue la potenza all'attione, e questo la termina. Di più l'vno è principale, e primario, l'altro è materiale, e secondario, come la virtù della caritá guarda Iddio come principal suo oggetto, e'l prossimo come secondario, e in riguardo sol d'Iddio. Hor l' oggetto formale specificatiuo, e primario della diuina volontà è sol la bontà increata, perche se la volontà è vn'appetito che s'alletta dalla bontà dell' oggetto amato, non puo quietarsi nell'amare, se nell'oggetto non troua quella bontà, che è bastante à satiar tutta la forza dell'amor, che è nell'amante; dal cuor di Dio amante esce vn' amor infinito, onde sol nella bontà increata può restar adequatamente terminato, e sodisfatto. Le bontà delle creature son di peso finito, mancheuoli, e diminute, onde non possono esser à misura adequata d'vn'amore infinito; e Dio per amarle non troua in quelle bontá, ma bisogna, come dice l'Angelico, che gli l'infonda; *amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus*, onde l'amore di Dio verso le creature non si chiama affettiuo, ma effettiuo, perche in quelle non

sup-

ſuppone la bontà, ma creandole, vi la pone, dunque non hanno in ſe il merito per entrar del pari colla Bontà increata à muouere Iddio all'amore, ma baſterà che ſian da Dio amate come oggetto ſecondario, e in riguardo della Bontà diuina, di cui ſon participationi.

Quindi ſi caua che l'amor che Iddio porta à ſe è neceſſario non ſol con neceſſità di ſpecificatione, ma ancor d'eſercitio, cioè che è determinato verſo la ſua Bontà, ad vna ſol ſpecie d'atto, che è l'amore, ne puo odiarla, e mai puo ceſſar dall'eſercitio di tale amore; perche Iddio neceſſariamente, & eſſentialmente è beato, e alla beatitudine non ſol è neceſſaria la cognitione, ma ancor l'amore; vede Iddio la ſua bontà eſſere infinita, e che puo ſatiar ogn' amore, è neceſſitato ad amarla, e perche ſempre è beato, ſempre l'ama, onde da queſto amore inceſſante ne procede la neceſſaria proceſſione dello Spirito Santo, e cio ſi fonda perche niun può odiare, ma neceſſariamente amar la ſua beatitudine cõcernente al ſuo ſtato, e qualſiuoglia potenza ſi porta neceſſariamente al ſuo principal oggetto, onde diſſe S. Thomaſo; *voluntas diuina neceſſariam habitudinem habet ad bonitatem ſuam, quæ eſt proprium eius obiectum; vnde bonitatem ſuam Deus ex neceſſitate vult, ſicut et voluntas noſtra vult beatitudinem, & quælibet alia potentia habet neceſſariam habitudinem ad proprium, & principale obiectum. Hic art.3.*

Ma l'ancor delle creature in Dio è di ſua elettione, e libero, come dice l'Apoſtolo, *Deus operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ; ad Eph. 1.* perche Iddio non troua nelle creatu-

re

re meriti d'amor necessario ne quelle contengono in se bontà infinita, ne han necessaria cõnessione colla bontà increata, perche questa è da loro independente, e senza loro sussiste, anzi le creature nelle loro perfettioni son da Dio dependenti. Vero è che è vno, e l'istesso amor, con cui Iddio ama se stesso, e le creature, ma per la sua eminenza è libero, e necessario per li diuersi oggetti à cui termina.

Le creature puramente possibili se si prendon come contenute dentro la virtù, e onnipotenza diuina coll'istesso amor s' aman da Dio, con cui ama se stesso, perche così altro non son, come dice Agostino, che la diuina essenza creatrice; ma se si prendon nel proprio essere distinto dall'Onnipotenza diuina, e secondo i proprij predicati essentiali, quali benche non esistenti, posson da Dio conoscersi, egli non l'ama; così è di parer S.Tomaso, assignando la differenza, che è fra l'intelletto, che sol conosce, e la volontà che ama; l'intelletto per conoscere vn oggetto non ha bisogno della sua esistenza, ma da questa astrahendo ne contempla sol i predicati essentiali; onde puo conoscere ogni oggetto, benche in se non sia; ma la volontà non puo amar l'oggetto, se quello non è in se stesso, e le creature possibili in se non sono, ma sol dicono vn'indifferenza al poter riceuer l'essere dall'Onnipotenza creatrice; come per esempio l'intelletto puo considerar la sanità, benche non vi sia, ma la volontà non puo amarla, ne di essa dilettarsi, se non si gode, o pur che almen vi sia vna prossima speranza di goderla.

Entriamo à difficultà più intrigate della diui-

uina volontá, cioè della ſua libertà, ſpiegandone il modo, e la natura. E ſi come di ſopra vedemmo, nel trattato della diuina ſcienza la difficoltà maggiore fù il conciliare colla noſtra libertà l'efficacia de diuini decreti, e la certezza della ſcienza di Dio independente, e auanti la preuiſione del noſtro conſenzo, hora al preſente la difficultà ſarà in accordare colla libertà della diuina volontà l'immutabilità di Dio; perche l'attion libera per eſſer tale ricerca indiſpēſabilmente che poſſi mancare, e poſſi non eſſere nella volontá, ma in Dio, e ne ſuoi attributi niuna perfettion intrinſeca puo mancare, e finire, altrimente Iddio nelle ſue interne perfettioni potrebbe mutarſi, e variare, coſe direttamente oppoſte à Dio, che è vn'atto puriſſimo, e inuariabile nella ſua natura. Gl'atti liberi in Dio, e i decreti della ſua volontà con cui vuol liberamente gl'oggetti ſono atti vitali, e immanenti, onde ſono interni, che non poſſono eſſer variabili, e mutabili; ma come liberi dourebbon dir mutabilità, e potenza di mancare; negotio così intrigato, che confeſſano alcuni Teologi, che in queſta vita al noſtro ſaper ſia occulto, e che nell'altra vita il ſaprem, quando vederemo Iddio.

Quel grande ingegno d'Ariſtotele, non ſeppe trouar il modo di far queſta concordanza della libertà di Dio colla ſua immutabilità, onde diede in vn'errore di prima sfera con dir che Iddio nelle ſue attioni opera con neceſſità di natura, e però inferì che il Mondo foſſe ſtato, *ab æterno*, Ma noi iſtruiti dalla fede, e dalla raggion naturale crediamo, e conoſciam che Iddio habbi vna

per-

perfettissima libertà nell'operare attorno alle creature. Nella sagra Scrittura leggiamo, *psal. 134. omnia quæcunque voluit Dominus, fecit; psal. 93. Deus vultionum liberè egit. Matth. 11. An non licet mihi quod volo facere*? E che altro mostrano l'orationi della Chiesa, e de fedeli con cui s'implora la diuina misericordia al perdono de nostri errori, se non che Iddio opera con libertà, hora facendoci sperimentar i rigori della sua sferza, & hor deponendola alla vista della nostra penitenza? segni della sua libertà, perche se operasse con necessità di natura, sarebbe ad vna sola attione necessitato. La raggion naturale ancora il demostra, perche la libertà d'operare è vna perfettione, che adorna la natura, e la solleua sopra le cause naturali, & è del numero di quelle perfettioni, che da Teologi s'appellano, *simpliciter simplices*, cioè meglio è hauerle, che non hauerle, e Bernardo la chiama dote diuina, e come vna gemma nell'oro, così risplende nell'anima nostra; *arbitrij libertas est plane quid diuinum, prefulgens in anima tanquā gemma in auro, in cant*; dunque se in Dio si ritrouano tutte le perfettioni, in lui deue esser la più scelta, che è la libertà; e se in noi è defettuosa, à poter far bene, e male, in Dio è perfettissima à poter communicar, e non communicar se stesso alle creature, o perche dice vn'indifferenza à diuersi oggetti.

Supposto dunque come perfettione necessaria la libertà in Dio, vediam come in lui quella resti conciliata colla sua immutabilitā, perfettion non men necessaria alla sua natura, che è vn purissimo atto. Nello spiegar la diuina liber-

bertà non habbiam à caminar dell'istesso passo; se hauessimo à dichiarar in che consiste la creata, questo sarebbe facil cosa, ma trattandosi delle perfettioni diuine è vn negotio sopra il saper humano, onde caminiamo allo scuro, ma per non inciampare in errore, prendiam dalla solita chiarezza di S. Tomaso qualche lume; egli dice così. *Voluntas Dei vno, & eodem actu vult se, & alia, sed habitudo eius ad se, est necessaria, & naturalis; habitudo autem eius ad alia, est secundũ conuenientiam quandam, non quidem necessaria, & naturalis, neque violenta, aut innaturalis, sed voluntaria, 1. cont. gent. cap. 82.* Dunque il S. Dottore è di parere che nella volontà diuina è vn sol atto, che per la sua eminenza è necessario, e libero in ordine à diuersi oggetti; se guarda la diuina Bontà è necessario, e naturale, se guarda le creature per esercitarsi attorno ad esse è libero; siche l'atto che con libertà è in ordine alle creature non è noua perfettione in Dio, ma è l'istesso con cui ama necessariamente se stesso, e col medemo s'estende all'amore, e all'esercitio verso le creature; e perche questo atto col tal terminatione, o estensione è libero in Dio, e senza pregiuditio della sua immutabilità potea mancare, e non essere in Dio, cioè in tal maniera volle la creatione delle creature, che potea non volerla, senza che in Dio fosse mancata alcuna perfettione interna, perche in Dio sarebbe restato l'istesso atto colla sua entitatiua, & interna perfettione, sol sarebbe mancata la terminatione di questo atto alle creature, mal che sortiua alle creature, che restauan ne'gl'abissi del niente, non mancanza in Dio, che può star sen-

za

za di quelle; e senza la creation libera delle creature, in Dio pur restaua l'interna perfettion della sua libertà, e questa anche in esercitio di non voler creare le creature; onde l' istesso atto necessario in Dio verso di se, sarebbe restato colla sua perfettion di libertà senza la termination però reale di esso alle creature. Così ancor si può dir nel mistero dell'incarnatione; la diuina sossistenza terminò intrinsecamente la natura humana senza noua perfettion che ad essa ne risultasse, e tutta la perfettione interna risultò nella natura humana, che fù solleuata ad vn'altezza così sublime della piu perfetta participatione di Dio, e se la sussistenza diuina lasciasse di terminare la natura humana, non però restarebbe in se mutata, perche non perderebbe alcuna perfettione, ma sol lasciarebbe l'esercitio di terminare, e conforme non mutossi nel principiare à terminare, nè anche mutarebbesi nel lasciar di terminare. Et ecco concordata colla diuina immutabilità la libertà della volontà di Dio, e de suoi decreti con gl' insegnamenti del Dottore Angelico, la cui dottrina venne approuata dalla sapienza diuina.

E celebre ancora nel presente trattato la diuisione della diuina volonta in antecedente, e consequente, accompagnata da difficultà, che metton terrore all'anime pusillanimi. Hor questa diuisione secondo i nostri principij non si deue intendere, che l'antecedente volontà anteceda il nostro consenso, e la scienza de meriti, o demeriti, e la consequente, perche quelli suppone da Dio preuisti. Ma si deue intendere, che Iddio coll'antecedente volontà vogli vn'oggetto,

to, ma prescinde dalle circostanze, che deuon concorrere all'esequtione, e colla conseguente vogli e l'oggetto, e le circonstanze particulari, che son necessarie à dargli l'esistenza. Onde la volontá con cui Iddio vuole à reprobi la salute eterna si dice antecedente, perche prescinde dalle circostanze che si ricercano per saluarli efficacemente; e la volontà con cui l'esclude efficacemente dalla gloria, si chiama conseguente perche attende alle circostanze, cioè à loro demeriti, e all'esiggenza della diuina Giustitia in castigarli come meritano. Con vn'esempio S.Thomaso ci dichiara la dottrina. Vn giusto Giudice, dice egli, vuol che tutti viuano, onde senza la consideratione d'altre circostanze assolutamente á tutti desidera il ben della vita, e à niuno il mal della morte, e questa è la sua volontà antecedente, cioè independente dalle circostanze; ma se attende ad alcune circostanze, che vn huomo sia homicida, e che viua con pericolo del commune, pensa che sia ben occiderlo, e mal lasciarlo in vita, onde colla volontá conseguente vuol la sua morte. Così si porta Iddio con i reprobi; colla sua volontà antecedente vuol che tutti si saluino eternamente, ma attendendo alle circostanze de meriti d'alcuni, e de demeriti de gl'altri, vuole efficacemente à questi la morte eterna, e à quelli l'eterna vita. Porta vn altro esempio il Santo Dottore d'vn mercadante che viaggia per mare colle sue merci; questi colla sua volontà antecedente vuol che quelle arriuano sicure al porto; ma nel pericolo imminente di sommersion della sua naue, e della sua morte, vuol colla sua vo-

volontà consequente, per saluar la vita, la perdita delle sue merci. Così Iddio colla volontà antecedente vuol che tutti giungano al porto dell'eterna vita, ma se considera i peccati da punirsi, e il ben della sua Giustitia, che non pericoli nell'insolenze de peccatori, non à tutti vuol la salute eterna, e questa é la sua volontà consequente. In quanto à predestinati, dice S. Thomaso, la volontà antecedente in Dio va d'accordo colla consequente, perche coll'vna, e coll'altra Dio vuole la loro salute eterna, perche á questa son concernenti le circostanze. *Prædestinatio includit voluntatem salutis non solum antecedentem sed etiam consequentem*, *in* 1. *ad Anib. dist.* 46. Ma se per sua dissauentura vn predestinato casca in peccato mortale con perder la diuina gratia, á Dio rendesi odioso ma con odio antecedente con cui Iddio gli vuol l'eterna dannatione in quel miserabile stato, ma é amato con amor consequente, & efficace, perche supposte le circostanze della predestinatione, e de suoi meriti finali gli vuol dare, e l'ha preparato l'eterna gloria.

La volontá antecedente si puo chiamare ancora generale, perche con quella Iddio vuol la salute di tutti, ma perche prescinde dalle circostanze, che conducono al fine, non puo dirsi efficace, e assoluta volontà, ma sol come dicono i Theologi volontá, *secundum quid*. Sol la consequente è assoluta, & efficace perche ordina le circostanze, e i mezzi al fine inteso. L'antecedente è ordinata non sol all'amore, e al bene, ma ancora all'odio. Onde Iddio colla sua volontá antecedente ha in odio tutti gl' huomini

per

per la colpa d'Adamo in cui tutti nasciamo come heredi disgratiati d'vn Padre disobediente, e colla volontà consequente odia i reprobi per i proprij peccati, onde li condanna all'inferno. Questi termini però d'antecedente, e consequente non significano priorità, e posteriorità dalla parte dell'eterna volontà di Dio, ma sol dalla parte dell'oggetto, che puo considerarsi in due maniere ò senza le circostanze, o da quelle accompagnato.

Negò Iansenio in Dio la volontà generale, e antecedente di saluar tutti doppo la caduta d'Adamo, ma che sol la conseruasse à fauor dell'anime elette, e che Christo sol per la salute di queste morisse, e rispetto all'anime riprouate, che ha sol vna velleità per la loro salute, come l'ha ancora per gl'Angioli rubelli, e con questa velleità, dice egli, può vnir la volontà di non saluare alcuni, come de fatto non vuol la salute de reprobi, onde gli lascia senza aiuti sufficienti per la loro salute. Cio è vn'errore, e contro i sentimenti della Chiesa fondata sopra le testimonianze della Sacra Scrittura á credere il contrario. L'Apostolo chiaramente dice; *Deus vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*, 1. *ad Tim.* 2; e di Christo Redentore dice. *Vnus enim Deus, vnus et meditator Dei, & hominum homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus*; e in più luoghi ordina, e incarisce l'oratione da farsi à Dio per la salute di tutti; onde non è dubio che parla de gl'huomini doppo la rouina d'Adamo, ne v'include l'impossibile conuersione de gl'angioli mali. L'Apostolo Giouanne

L par-

parlando di Christo dice, che egli è la propitiatione de peccati di tutto il Mondo; *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantũ, sed etiam pro totius Mundi*. Siche per obligo di nostra fede douiam credere che Christo è Redentore di tutti ancor de reprobi, e questi se volessero seruirsi del prezzo infinito del suo sãgue, e de remedij che da quello à fauor di tutti scorron di continuo in abondanza, si potrebbon saluare, e se non si saluano, il defetto non è del medico, che gl'offerisce i remedij opportuni, e salutari, ma è lor colpa, che non vogliono seruirsene. E benche l'istesso Christo dica del suo sangue; *qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*, dunque à fauor di molti, e non di tutti è sparso il suo sangue; risponde S. Thomaso, che il sangue di Christo è sparso á fauor di molti significando l'efficace, e la consequente volontà di Dio di saluare gl'eletti, ma è sparso per tutti in quanto alla sofficienza di poter saluare i reprobi; *sanguinem Christi fusum esse et pro multis, & pro omnibus, quia si consideretur sufficientia, ipse est propitiatio pro peccatis nostris, & non pro nostris tantum, sed pro totius Mundi, sed si consideremus efficaciam effectuum nõ habet, nisi in his qui saluantur, & hoc ex culpa hominum*. Così ancor si deue intendere l'oratione di Christo; *non pro Mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi*; o perche quella fù vn' oratione speciale fatta per i suoi Discepoli, & Apostoli per farli i primi Santi della sua Chiesa, e per renderli costanti nelle persequtioni, che haueano à patir da Tiranni suoi nemici.

Negano alcuni che la volontà antecedente

in

in Dio di saluar tutti sia vera, propria, e di cõpiacenza, ma che è sol vna volontà metaforica, perche è inefficace, e vuota d' effetto, onde sarebbe imperfetta. Ma questa volontà antecedente in Dio di voler la salute di tutti è vera, sincera, e propria, e'l dimostra S. Thomaso coll'esempio d'vn buono, e giusto Giudice che vuol con pura, e sincera volontà che viua ogn' huomo à se soggetto, ma senza pregiuditio del ben commune, e de doueri alla giustitia; e del mercadante che anche nel pericolo della tempesta ha i desiderij, e la volontà non impropria, e metaforica, ma vera, che non si perdano le sue merci, ma cede alla loro perdita per non perder la vita. Così Iddio vuol con ogni rigore, e compiacenza la salute di tutti, salui però i doueri alla sua giustitia; che se ritroua demeriti, li punisce, con cedere alla sua buona volontà antecedente, e colla volontà consequente condanna gl'empij, riputandoli indegni della sua buona intentione. E che dimostra quel chiamar, e incitar che Iddio spesso fà nella sacra Scrittura i peccatori à penitenza, se non vna positiua, e vera volontà, che ha della loro salute? perche chi vuole i mezzi ordinati ad vn fine, vuol questo ancora; se vuole Iddio la penitenza, e la conuersion de peccatori, vuole ancora senza simulation la loro salute; onde gli dispone, con gl' aiuti sofficienti ad ottener tal fine.

Questi aiuti sofficienti, come vedremo altroue, benche non son numerati fra le gratie efficaci con cui Iddio ci muoue, e aiuta ad ottener con realtà la nostra salute, pur à quelle ci di-

ſpongono. & inclinano le noſtre potenze ad attioni perfette, onde non ſono vani, e ſenza frutto, ma come quei che procedon dalla volontà antecedente, e inefficace, loro ancor reſtano inefficaci, e ſenza effetto dell'eterna ſalute riſpetto à reprobi, perche queſti per loro demeriti, e malitia ſi rendono indegni, che Dio aſſecondi colla ſua volontà conſequente à dargli gl' aiuti efficaci neceſſarij à conſeguir il fine della gloria. E come in altro trattato più à lungo vedremo, gl'aiuti ſofficienti rendono atte le noſtre potenze ad operar per meritar la vita eterna, e per dirla con termini ſcolaſtici, le rendon potenti, *in actu primo*, ma per eſercitarſi nell'operationi perfette, e realmente farle, cioè che prorompan nell'atto ſecondo, han biſogno de gl'altri aiuti diuini, e ſono gl'efficaci, e con queſti in ordine á meritar la vita eterna Dio aiuta gl'eletti, e gli nega à reprobi per loro demeriti; e cio ſia detto della volontà di Dio antecedente, e dell'inefficacia de gl' aiuti ſofficienti in ordine à gl'atti meritorij di vita eterna.

Diſcorriamo hora dell' efficacia della diuina volontà, e de ſuoi decreti con cui Iddio antecedentemente ad ogni preuiſion del noſtro conſenzo aſſolutamente determina le buone attioni delle cauſe libere ſenza pregiuditio della loro libertà. I defenſori della ſcienza media vogliono, che i decreti diuini non ſian da ſe efficaci, perche toglierebbono alla cauſa libera la libertà, ma dicono che da ſe ſiano indifferenti, e ſol dal noſtro conſenſo preuiſo prendan l'efficacia, cioè che ſe Iddio preueda che la noſtra volontà

da-

darà il consenso ad vn decreto general che egli fa di voler con essa cooperare; egli poi assolutamente, & efficacemente decreta la sua buona attione; ma ciò perche pregiudica alle raggioni che Dio ha di causa prima, e d'esser il primo libero operante, da noi vien rifiutato, ma diciamo che Iddio senza chiamarui à consulta la nostra volontá, determini efficacemente i suoi atti senza lesion della sua libertà, onde il diuino decreto da se stesso è efficace. Di ciò fan testimonianza tutte le Sacre Scritture, che dicono, che alla volontà diuina non si puo far resistenza, e tutto cio che Iddio vuol, s'adempirá; la bocca della verità, dice, *nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit eum. Ioan.* 6. E Isaia, che Iddio in noi opera; *omnia opera nostra operatus es in nobis Domine, cap.6.* dunque non è il nostro consenso che tira Iddio à cooperar con noi; e conchiude S. Thomaso, che adduce la sudetta sentenza del Profeta, che la causa prima é, che causa l'operatione della causa seconda, ma ad vsanza, e à modo di questa, cioè che vi venga volontariamente, e non sforzata. *Causa autem prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius; ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est vt voluntarie, & non coacte agamus.*

La ragione si prende dalla costumanza della Chiesa che nelle cose della fede c'è maestra, e direttrice; ella colle sue orationi c'insegna à pregar Iddio, che perfettioni il nostro cuore; che chiami à se le nostre volontà ancor ribelli; che da ripugnanti ci renda obedienti al suo volere; che ci riempa del suo puro spirito il cuor

pieno di mondo; che peruersi nelle nostre iniquità à se ci conuerta humili, e contriti, onde c'insegna ad aspettar, e sperar da Dio la nostra emendatione, il nostro profitto, la nostra determinatione al ben fare, e il nostro consenso alle sue chiamate, dunque non s' aspetta da Dio il nostro consenso per determinarsi nel negotio della nostra salute, ma noi dalla sua efficace gratia aspettiamo ogni bene; dunque se non sono vane l' orationi della Chiesa addottrinata in tutto dallo Spirito Santo, à Dio spetta determinar efficacemente le nostre volontà al bene operare; e à noi tocca obedirlo per il nostro bene; altrimente Iddio potrebbe rispondere alle nostre suppliche; perche da me sperate quelche dal vostro arbitrio dipende, quelche dal vostro consenso io aspetto? il che ben conoscendo Agostino disse; *nostris orationibus contradicere eos qui dicunt vocationi Dei consentire, ita nostrum esse, vt si velimus fiat, si autem nolimus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus.*

Ma perche Iddio determinò col suo decreto efficace di dar ad vno la gratia efficace per fargli far operationi degne di vita eterna, e à vn' altro nò. S. Agostino risponde, che con lui profondiam la nostra mente in terra inetta à penetrar i giuditij di Dio, e gridiamo dal profondo del nostro nulla, e delle bassezze del nostro sapere; *ò altitudo diuitiarum*; e à chi non piacesse questa sua risposta, senza assignar altra ragione vadi à interrogarlo à più detti d' Agostino, ma auuertisca, che quelli non presuman di loro sapere. *Duo solum occurrunt quæ respõdere*

dere mihi placet; o altitudo diuitiarum. Nunquid iniquitas apud Deum? Cui hæc responsio non placet; quærat Augustino doctiores, sed caueat ne inueniat præsumptores; e più di sotto dice; *cur illum adiuuet, illum non adiuuet, penes ipsum est, de spiritu, & lit.cap.53.* A difensori della scienza media sarebbe facile la risposta, perche direbbono, che Iddio con quella hauerebbe preuisto, che vno hauerebbe acconsentito alla sua chiamata generale, con cui chiama indifferentemẽte tutti, e l'altro non hauerebbe risposto col suo consenso; ma questa risposta non si é fidato di darla vn si gran Dottore della Chiesa Maestro di tutti in materia della gratia.

L'istesso S.Dottore per impugnar l'heresia pelagiana, che alla nostra volontá, e non alla gratia diuina attribuiua la buona riuscita de gl' interessi eterni si serue delle parole dell'Apostolo che dice; *Ne supra quod scriptum est, vnus contra alterum infletur pro alio; quis enim te discernit, quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis, 1.ad corint.l.4.?* Da questa discretion de buoni da cattiui, che vien da Dio, arguiua il Santo, che la gratia in se è efficace, e applica la volontà all' opere buone, e non questa col suo consenso rende efficace la gratia indifferente; se dunque la gratia in se è efficace nasce da vn decreto diuino efficace con cui Iddio determina di darla á chi gli piace per discernerlo, e segregarlo da cattiui; e se sussistesse la preuisione del nostro consenso auanti la gratia, e l'efficace decreto, il buono potrebbe insuperbirsi contro le parole dell'Apostolo, e dire, che egli col suo consenso

ha fondato la sua bontà, è stato l'autor di segregarsi da peccatori.

Strepitano gl'auuersarij contro l'efficacia de diuini decreti, e v'insorgono con molte difficultà; e dicono, che dalla loro efficacia nasce vna certa fatalità nelle nostre operationi, à cui ligata la nostra volontà non puo resistere, il che era vn cieco errore de Gentili, onde dicean che tutte le cose succedon per necessità, perche procedon dal fato inflessibile, e immutabile; e dall'immutabilità de diuini decreti antecedenti al nostro consenzo si perde ancora nell'operare la nostra libertà, perche dall' efficacia di quelli astretti ad vna sola operatione perdiamo il dominio sopra i nostri atti. Cosa d' indurre molti alla disperatione, o à vna licentiosa vita, o almen ad vn viuer trascurato, & otioso; perche tal' vn potrebbe dire, se Iddio m'ha fauorito di darmi la gloria, e cio ha già determinato ne suoi decreti efficaci, il mio nome non puo scancellarsi dal libro della vita, benche mi facessi reo delle maggiori enormità, e mi desse ad vna vita affatto otiosa senza fatiche, e sudori per guadagnarmi la mia corona. E quell' altro potrebbe dir da disperato; e à che serue che io m'affatighi nell' opere sante, e consumi la mia vita con i rigori della penitenza? perche se Iddio à fauor mio non fè, *ab eterno*, vn decreto efficace di saluarmi, io gia son sù la strada dell'inferno.

A tutto ciò facilmente si risponde, che l'efficacia de diuini decreti non induce, toglie di mezzo la fatalità gentilitia, perche questa al parer di quella cieca gente era vna concatena-

tio-

tione di cause naturali, che per industria humana non si poteano impedire nelle loro operationi necessarie, o pur vna dispositione delle stelle dominanti ancor sopra le nostre volontà, che hauean da operar da quelle dependenti, onde erano necessitate ad operar senza dominio sopra le loro attioni. Ma noi diciamo, che Iddio come prima causa, e vniuersal prouisore con suoi decreti efficaci ha determinato ogni cosa che succede in questo Mondo, ma in tal maniera, che ad ogni causa conserua il modo d' operar concernente alla sua conditione; e se è causa libera fà che in tal guisa operi, che possi non operare, come il conosciam dall' esperienza; ma questa non in tal maniera è padrona delle sue attioni, che possi hauer dominio sopra le determinationi libere, e independenti della causa sourana, basta che l' habbi sopra le sue, ma sempre con dependenza, e subordinatione à Dio, da cui ha riceuto in dono la libertà, onde la causa seconda sopra le sue attioni non ha il primario, & assoluto dominio, questo Iddio l' ha riserbato à se come Signor sourano; la creatura ha solo il dominio secondario, e dependente, e come feudataria nel regno de gl'operanti con libertà, oue Iddio è il Monarca, che concede à tutti l'vtile, e l'vso della loro libertà, colla riseruatione à se del dominio diretto, e sourano ancor sopra di quella; onde Iddio deue essere il primo ad operar, e determinar l'attioni libere delle creature, e queste da lui mosse con vna soaue efficacia della sua gratia seguitano ad operar ancor liberamente; e questo modo d'operar d'Iddio verso le cause libere, non si chiama fatali-

talità, come la descriueuano i gentili, perche non cagiona necessità, ma sol infallibilità sopra le nostre attioni; siche non conueniam con gentili, ne profaniam con nomi superstitiosi le gratie, che ci vengono da Dio, ma diciam con verità che sopra di noi non vi é fato che isforzi, ma la causa prima che determina con efficacia le nostre libere attioni, ma con modo concernente al nostro libero arbitrio. Son vani ancora i discorsi di chi vuol darsi in preda alla concupiscenza, e al senso con speranza sol d'hauer à suo fauore i decreti diuini, e le disperationi, e le doglianze di chi stracco di faticar per meritar la corona eterna, che forse Iddio non gli l' ha destinata, perche come parla S. Gregorio, e noi 'l direm più diffusamente nel trattato della predestinatione, Dio in tal maniera ci prepara coll'efficacia del suo decreto la corona della gloria, che ancor vuole, che noi colle nostre fatighe ce là guadagniamo; è vero che é suo dono, ma ancora da lui è destinato come premio de nostri sudori, delle nostre fatighe, è corona di chi legitimamente trionfa; i martiri eran da Dio destinati alla gloria, ma per ottenerla vi sparsero il sangue. *Ipsa quoque*, dice il Santo, *perennis regni prædestinatio, ita est ab Omnipotenti Deo disposita, vt ad hoc electi pio labore perueniant, quatenus postulando mereantur accipere, quod eis Omnipotens Deus ante secula disposuit donare, lib. 1. dialog.* Siche niun deue disperar di sua salute, ne tralasciar l' imprese fatiche, perche d'altro modo non s'ottiene, che con sudori; onde disse il Redentore parlando d' ottener il Regno de Cieli, che solo chi si sforza, e adopra

pra

'a le violenze 'l guadagna; *& violenti rapiunt* *'ud*. E se molti son dannati è per loro colpa, on per mancamento del Giudice che gli conanna, e potranno da questo giustamente esser mprouerati nel giorno finale, e saranno con ncomij esaltati i predestinati, perche con queti andaron del pari nell' hauer riceuuto da Dio l'aiuti sofficienti per saluarsi, e questi non dieero impedimento à riceuer di più da Dio la ratia efficace, ma loro con loro peccati o mortali, o veniali se ne resero indegni, onde meritamente quelli si son saluati, e loro perduti in eterno. E però auuisa S. Leone anche i giusti à viuer con timore, che da Dio non siano abandonati, e toltagli la gratia efficace anche per vn pensier di vana compiacenza per l'opere di pietà, in cui s'esercitano, onde restino senza forza nelle fiacchezze della natura. *Hæc Sanctis causa est tremendi, atque metuendi, ne ipsi in operibus pietatis elati, deserantur ope gratiæ, & remaneant in infirmitate naturæ, serm.S.de Epiph.*E S.Bernardo dice, che sopra tutte le nostre mancanze la superbia, e la presuntione di se stesso dà à Dio occasione di toglierci la sua gratia, e l'humiltà è la cagione di conseruarla, o ricuperarla gia perduta; *Deo tibi vt sentis irato, qui reliquit te custodia, ne dubites causam esse superbiam, etiamsi non appareat; quod enim nescis, scit Deus, & qui te iudicat, ipse est. Nunquid qui humilibus dat gratiam, humili aufert datam? Ergo argumentum superbiæ, priuatio est gratiæ, serm. 54. in Cantica.*

Quelche fin hora habbiam detto dell'huomo doppo guastata, e depreuata la natura dal peccato

cato d'Adamo, che habbi bisogno per far operationi degne di vita eterna della gratia efficace, oltre gl'aiuti sofficienti, e communi à tutti, si deue intender ancor detto per l'huomo, e gl'Angioli posti, e creati da Dio nel felice stato dell' integrità, e dell'innocenza; in quello stato ancor l'huomo, e gl'Angioli nella loro libertà dipendeuan da Dio come prima causa, che hauea d'applicargli, e muouergli coll' efficacia della sua gratia all' operationi concernenti alla retta ragione, e meritorie dell' eterna vita. Adamo la riceuè, e per la sua dissobedienza ne fù priuato; gl'Angioli buoni meritaron di perseuerarui, e d'esserui confirmati, e gl'Angioli rubelli per la loro superbia se la demeritarono, onde spogliati ancor de gl'aiuti sofficienti furon confinati nell'inferno, e da lucidissime stelle che haueano à splendere eternamente nell' Empireo, furon destinati ad essere cieche larue di tenebre eterne. E tutto ciò contro il pernicioso parer di Iansenio, che dicea esser necessaria la gratia efficace sol alla natura corrotta, che egli dicea gratia medicinale per curar il nostro male, ma per la natura intiera, & innocente era sol bisogneuole la gratia di sanità non in se efficace, ma indifferente, e dependente da i cenni del libero arbitrio dell' huomo, e de gl' Angioli; onde Iddio non hebbe niun decreto efficace per dar gratia efficace per quel felice stato, ma sol di dar aiuti sofficienti.

CAPO XVII.

L' Amor Diuino.

A volontà ha i suoi moti, & affetti, e per- che ha per oggetto la bontà, vi si porta col- imo suo effetto, che è l'amore; da questo scono come da radice tutti gl'altri suoi moti; rche ama il bene; il desidera, quando nol ssiede, gode nel possederlo, odia- ual che ne la priua, s'attrista quando da quel en trauagliata, e lo fugge à tutto potere. Hor in Dio è la volontà, habbiam da veder se- ella da tutti i sudetti affetti sia accompagna- . Negarono alcuni vn vero, e proprio amo- in Dio verso se stesso, perche questo deue- incipiar da vno, e terminare ad vn'altro, e Dio non vi è distintione. Ma negar l'amore Dio sarebbe negar lo Spirito Santo, che altro n è che l'amor di Dio à se stesso. Per esserui or in vn soggetto, basta che vi sia volontà, ii oggetto è la bontà, e questa ha tutte le- ditioni per terminar l'amore. Iddio cono- la sua bontà degna d'amore infinito, onde solo ama se stesso con amore adequato, e- ndi procede in Dio la dilettatione, e vn- lio in vedere nella sua Bonta la possessione, presenza d'ogn'imaginabile bene. Ma l'a- e di Dio alla sua infinita bonta non é amor nicitia, che seco porta distintione frà l'a- te, e l'oggetto amato, ma è vn'vnione d'

affet-

affetto, e quanto è maggior l'vnione, tanto è maggior l'amore, e fra la diuina volontà, e la Bontà increata si ritroua la maggiore vnione, che è l'identità. Il desiderio nella diuina volontà non vi puo essere; in noi vi è perche desideriam tutto cio che ci manca, ma Iddio possiede ogni bene non sol l'increato, ma in se contiene con eminenza tutte le bontà create, onde non ha che desiderare. Contiene ancora nella sua virtù, e potenza la salute de peccatori, perche puo saluarli, onde ne anche puo dirsi che rispetto à quella ha vn desiderio proprio che è di quelle cose che in nessuna maniera sono in mano, e nella possessione di chi desidera, ma sol è vn desiderio improprio, e metaforico con cui vuol Iddio à tutti la salute eterna. Ne anche in Dio v'è la speranza, il cui oggetto è vn bene assente, e difficile à possedersi, e à Dio come Onnipotente niuna cosa è ardua, e difficile. Chi pensasse, che in Dio potessero esser le passioni del timore, e della tristezza, haurebbe da confessare ancora che Iddio tema vn mal imminente che gli puo accascare, e s'attristi di quel che gl'è auuenuto.

Si riduce sol la difficoltà in veder se à Dio puo conuenire l'odio, e l'ira. Nega l'vno, e l'altro in Dio S. Thomaso; dell' odio dice, *Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non possit, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat* 1. *contra gentes* c. 96. La diuina volontà nelle sue attioni vien misurata sol dalla Bontà increata come suo oggetto primario, e à questa ordina tutto cio che fà, onde sol dall'amor alla diuina bontà si fa tirar ad ogni sua attione; e la diuina

Bon-

Bontà riluce non sol nell'opere della misericordia, ma ne i rigori della giustitia ancor riflette, castigando Iddio non per odio i peccatori, hauendo da gl'oracoli della sapienza; *diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti, cap. 11.* ma perche nelle pene risplende l'ordine della sua giustitia, e la bellezza dell'Vniuerso, che da lui si gouerna non sol colla clemenza, ma ancor col terror de castighi; il castigo che da vn Padre si dà al figliuolo, non nasce dall'odio, è sfogo d'amore, che ancor fa prendere seuere sembianze, onde in Dio non puo essere odio proprio, e rigoroso, perche tutto cio che fà, lo fà sol per la sua bontà, e per saluar le sue raggioni, benche vi succeda qualche male alle creature, ma questo non è'l suo primario intento, e'l secondario. Sol puo dirsi che in Dio vi sia vn odio improprio, e metaforico, che altro non è che vna dispiacenza del peccato, onde disse l'Angelico; *non nisi similitudinarie dici, Deum aliqua odio habere, 1 contra gent. c. 96.*

Così ancor dell'ira diciam che vera, e rigorosa non sia in Dio, come l'accenna l'istesso S. Dottore, *Ira á Deo longe est secundum rationem suæ speciei, non solum quia effectus tristitiæ est, sed etiam, quia est appetitus vindictę propter tristitiã ex iniuria illata conceptam; ibid.* L'ira è vn appetito della vendetta, effetto d'vna tristezza originata dall'apprension d'vn'ingiuria riceuuta, ma in Dio che gode d'vna beatitudine infinita, qual mestitia puo ritrouarsi, che cosa può cagionargli dolore? Onde come dice il S. Dottore, se in Dio vi è l'ira non vien cagionata da passione d'animo, che è imperfettione, & è la vera, e

rigo-

rigorosa ira, ma originata sol dal giuditio della sua giustitia, che vuol prender vendetta del peccato, che è perfettione, onde inpropriamente l'ira puo attribuirsi à Dio. *Ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiæ, prout vult vindictam facere de peccato.* 12. q. 47. *art.* 1.

CAPO XVIII.

La Giustitia di Dio.

VNa regola s'assegna da Teologi per conoscere quali virtù si ritrouino in Dio, e son quelle solamente, che nel loro concetto sono purificate da ogn' lordura d'imperfettione, sono lontane da ogni viltà di bassezza; onde quelle che guardano vn superiere, o vn eguale, come la Religione, l'obedienza, la pietà, l'osseruanza; quelle che son ordinate à moderar le passioni, come la fortezza, la patienza, la mansuetudine, la temperanza, non sono in Dio, perche son macolate dall'imperfettione, e così ritrouansi nelle creature, e in Dio son solo con eminenza, cioe depurate dall'inperfettione, e solleuate all'eminenza dell'esser diuino; Come ancora quando nel senso literale delle sacre scritture, come c'insegna Agostino, à Dio s'attribuisce vna cosa, e da cio ne seguirebbe vn inconueniente ripugnante all'esser diuino, segno è che le scritture si deuono intendere in senzo me-

metaforico, e in raggion di similitudine, non nel senzo proprio, e rigoroso.

La Giustitia nella sua generalitá è vna virtù, che cerca di conseruare à ciascuno le sue raggioni. Si diuide in tre specie, legale, distributiua, e cõmutatiua. La legale è nel Principe che comanda, & esigge l'osseruanza delle leggi ordinate al ben del commune, e guarda i sudditi, che obedischono, onde è certo che in Dio tal giustitia si ritroui, perche come Signor, e Gouernatore dell'Vniuerso, à lui stan soggetti i popoli, e le teste coronate, e da tutti esigge, e vuole l'osseruanza de suoi precetti. La Giustitia commutatiua, è fra il creditore, e'l debitore, & esigge eguaglianza, e proportione fra il debito, e la sodisfatione; come per esempio, s'è contratto vn debito di cento, ancor di cento deue esser la restitutione, onde in Dio non puo esser la giustitia commutatiua rispetto alle creature, perche Iddio con quelle non puo rendersi debitore. L'Apostolo dice. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* 11. *ad Rom.* Offerisca la creatura à Dio i tributi de più fini atti d'amore, si sagrifichi ancor innocente con i maggiori rigori della penitenza, imprenda per lui incessanti fatiche, sparga il sangue, e perda la vita, con tutto ciò Iddio non resta astretto, ne obligato per raggion di vera giustitia commutatiua à riconoscerla, e sodisfarla, perche tutto cio che ella fa, è douuto a Dio, è sotto il suo dominio, perche se la creatura arricchisce e fa capitali, e fondi di meriti gradiosi, traffica, e guadagna co i tesori della gratia, che Dio gli sõministra per sua liberalità; onde ogni dono, che à Dio

fà la creatura, si ritroua gia sotto il suo dominio, egli è creditor di tutto il creato, perche da lui riceuiam tutti i beni, e della natura, e della gratia, e son portioni della sua infinita sostanza; si che Iddio nulla acquista di nuouo per ogni tributo d'ossequio che gli facciamo, e la giustitia commutatiua ricerca, che vna persona all'altra si renda debitrice per riceuere cose che non se gli deuono, e che n'acquisti vn dominio che non hauea, con patto di sodisfare à pieno al creditore. E se Iddio riconosce con doni di Paradiso le nostre picciole offerte, non lo fa per debito di giustitia, ma sol per sua liberalità, o pur come dice Agostino, egli s'è reso debitor à nostri doni per attender le sue promesse, *debitor factus est, non aliquid à nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo*; *serm.* 16. e S. Thomaso dice, che questa riconoscenza di Dio non lo rende à noi debitore, ma à se stesso, per adempir la sua parola regia; *non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, vt sua ordinatio impleatur* 1. 2. *q.* 114. *art.* 1. Onde se nelle scritture, o da Santi si dice, che Iddio venghi á patto colle creature per rimunerarle delle fatighe, s'intende nõ per titulo di giustitia, ma di fedeltà, e di veracitá, che è vna giustitia commutatiua impropria, e metaforica.

La giustitia distributiua con ogni rigore á Dio conuiene, perche questa virtù fa conoscere in Dio vna somma rettitudine nel gouerno dell'Vniuerso bilanciato da premij, e castighi, con quelli rimunerandosi i meriti, e con questi si puniscono i delinquenti, il che quel sourano

Prin-

Principe con somma aquità adempisce, guardando nelle persone i meriti, o demeriti, non la conditione de gradi, onde S. Dionisio dice, che per questo attributo della giustitia distributiua Iddio resta esaltato, e chiama à se tutte le lodi; *iustitia laudatur Deus*. Anche nella creatione del Mondo Iddio hebbe la giustitia distributiua per regola nel distribuire à ciascuna creatura le perfettioni concernenti alla sua natura, e conditione, e in quella varia dispositione di creature piu o men perfette se apparire nel Mondo vna perfetta consonanza, e vna bellezza incredibile. Tertulliano considera Iddio nella creatione del Mondo come vn Maestro di Cappella che compose vna Musica, e la fè cantare in diuersi tuoni alti, bassi, e mezzani, da tutte le creature, ogn'vna sù la sua parte della più, o men perfetta natura, che riceuè dal Creatore, onde nell'istesse dissonanze di basse, & alte nature fè apparire, vna visibile consonanza e vn'accordata sinfonia d'vn Mondo così ben ordinato, e disposto nelle sue parti, e tutte fanno risuonare in ogni tempo le lodi del Creatore; *Dei bonitas operata est Mundum, iustitia modulata est, lib. 2. contra marc. cap. 12.* Coll'istessa giustitia distributiua, con cui Iddio dispensa i beni, e premia i meriti, castiga ancora i ribelli, onde prese il nome di giustitia vendicatiua; ancor conuiene à vn giusto Principe prender le vendette contro chi si ribella dall'obedienza delle sue leggi, Contro Dio si ribella il peccatore, onde é douer, dice Agostino, che ò lui colla penitenza dia à Dio sodisfatione, o che proui le sue giustissime vendette. *Iniquitas omnis parua,*

magna ue sit, puniatur, necesse est, aut ab homine pœnitente, aut à Deo vindicante, conc. 1. in psalm. 58.

CAPO XIX.

La Diuina Misericordia.

DIcanlo i peccatori se v' è la Misericordia in Dio, che doppo hauergli fatto infiniti affronti, e infangatisi col Mondo, se à lui pentiti ricorrono, egli così lordi l'abbraccia, e cõ dargli vn generoso perdono, gli fa conoscere, che sopra ogni altro suo attributo, con noi esercita la sua misericordia. Dicanlo ancor i contumaci, quanto tempo con loro Iddio tenghi otiosa la giustitia con aspettarli, se forse volesser far pace con lui, e sperimentar la sua pietà. Dicanlo ancor i giusti, che nelle carezze che Dio gli fa, sperimentano gl'effetti della sua misericordia.

Ma non è in Dio la misericordia come è in noi; la nostra è imperfetta, perche nasce dalla mestitia, e dolor, che sentiam dell'altrui miserie, onde ci mouiam à solleuarle; In Dio la tristezza, e'l dolor non si puo dare; sol della misericordia si ritroua il più perfetto, che è il consolare, e solleuare i miseri mortali dalle loro miserie con opportuni soccorsi. Vede i peccatori in imminente pericolo di morte eterna, perche affascinati dalle lusinghe del senzo si lasciano ingannar in beuer in vn calice di piacer transitorio

torio il veleno dell'anima cō pericolo d'eterna morte, impietosito del loro misero stato, gli strappa dal Mondo con forte chiamata di gratia efficace. Ricorrono gl'afflitti da varij mali al trono della sua clemenza, & egli benigno gli porge l'orecchie, e gli libera dal mal, che gli trauaglia; ma quel moto, che in noi altera il sensitiuo appetito, quella tristezza, quel dolor, quella compassion, che sentiamo all'apprension dell'altrui male, in Dio non puo trouarsi, perche egli non é soggetto, come noi, alle passioni sensitiue, onde Agostino dice, *Deus zelat sine amore, irascitur sine perturbatione, & miseretur sine dolore. lib. 1. contra aduers. leg.*

Tutte le perfettioni, e gl'attributi diuini à vn sol modo sono in Dio, tutti infiniti, e senza niuna limitatione, ma nell'esercitarli con noi, non son tutti à vn modo; egli nell'esercitar con noi la giustitia, parche venghi tirato dalla forza á castigarci, e mai castiga à misura delle colpe, onde colla giustitia accompagna anche la misericordia; anche con dannati così si porta come parla Agostino; *iustis, & iniustis, beatis, & damnatis misericordiam cum iustitia semper agit omnipotens Deus. serm. 6. ad frat. in erem.* Ma nell'esercitio della misericordia parche sia senza ritegno, la fa sperimentar da tutti, onde disse il Profeta, *misericordia Domini plena est terra*; se nella terra v'abonda la miseria, che ci trauaglia, vi soprabonda ancor la misericordia che ci solleua; e forse nel Ciel oue regna la felicità, dimanda S. Agostino, non v'è la misericordia, non han bisogno di essa anche i Beati? sì, risponde il S. Dottore; *Omnia indi-*

gent Domino, & misera & felicia, sine illo non subleuantur, sine illo felix non regitur. Egli nell'esercitio della misericordia v'adopra l'Onnipotenza, perche vero è, che quella è attributo spettante alla volontà, ma come parlano i teologi, è attributo non sol affettiuo con cui si dimostra vn affetto, vn desiderio di solleuar i miseri dalle miserie, ma ancora è effettiuo, e viene all'esercitio, à cui è necessaria l'Onnipotenza, e si fonda in questa, onde canta la Chiesa, *qui omnipotentiam tuam, parcendo maxime, & miserando manifestas.*

S. Giouan Chrisostomo dice, che Iddio non sol si deue chiamar Padre delle misericordie, ma ancor Madre, perche come questa si sforza di mandar fuor di se il suo parto per sgrauarsene, così Iddio grauido d'infinita bontà, la vuol diffondere, e farla participare à tutte le creature; e aggiunge Dionisio, che in questo attributo, Dio è come il Sole, qual perche è lucido, à fauor di tutti risplende, à tutti communica la sua luce, secondo il bisogno di ciascheduno, così Iddio perche sommamente buono sparge sopra tutte le creature i raggi della sua bontà, e gli la fà participar à misura della loro capacità. *Sicut sol non cogitatione, aut voluntate, sed eo ipso quod est, omnia illustrat, quae eius lumen pro modo suo capere possunt; sic etiam ipsum bonum quod est Deus omnibus pro eorum captu, totius bonitatis radios emittit.* Nella creatione solleuò tutte le creature dall'infinite miserie del niente à participar la sua bontà nelle perfettioni di loro nature, & hora solleua di continuo le creature rationali dalle miserie dello spirito alla

par-

participatione più perfetta della sua natura ne doni della gratia.

A che ridusse Iddio, esclama Agostino, la sua misericordia, à vscir fuori di se; à scender dal trono della sua gloria, à deporre le foggie della sua Maestá per vestirsi della nostra humanità; *Quid Christum incarnauit, nisi misericordia? quid eum subiecit nostræ miseriç, nisi sola clementia?* Ma l'Apostolo mi fà stupire, in assignar la ragione, e'l motiuo dell'incarnatione di Dio, *vt misericors fieret*; s'incarnò per farsi misericordioso; come Iddio prima d' incarnarsi non era infinitamente misericordioso? si l'era, ma colla carne volle prendere altre foggie di misericordio, che prima non hauea. Dio nella sua natura impassibile non puo sperimentare le nostre miserie, le nostre infirmità, onde non può compatirle in tal guisa, che le senta in lui; sol della misericordia esercita il più perfetto, che è il solleuarci da nostri mali, ma l' imperfetto non puo sperimentarlo in se, che é nella mestitia,e dolor che si sente, vniformarsi col miserabile che patisce. Questo vltimo della misericordia volle Iddio ancor prouare; prese sangue per spargerlo, carne per patire, e morire, e perche intese in se, nella sua humanità tutti i mali, che noi possiam patire, potè in poi compatirci con piu raggione. Peccatori, grida l'Apostolo, lungi dal vostro cuore la disperatione all' apprension delle vostre colpe; e della terribilità della diuina giustitia; questo è il maggior affronto, che á Dio si puo fare, atterrirsi per la sua giustitia, e non prender cuore, e fiducia per la sua misericordia; *Accedamus cum fiducia ad tro-*

rum misericordiæ, e vi trouaremo non vn Dio in terribile maestà della sua altissima natura, per castigare l'insolenza della vilissima plebaglia della terra, ma vn Dio nella nostra natura crocifisso, nella nostra carne piagato per compatire le nostre fiacchezze, per rimediare colle sue ferite alle nostre infermitá, e per darci vn perdono generale delle nostre colpe, dandoci in pegno il suo sangue.

CAPO XX.

La Prouidenza Diuina.

VAneggiarono attorno alla prouidenza gl'antichi Filosofi, alcuni negandola affatto, perche giudicauano che tutte le cose succedessero à caso; Altri diceano, che Iddio sarebbe stato troppo affacendato, se hauesse voluto attendere al gouerno di tutti gl'indiuidui, ma che si prende la sola cura delle cose più rileuanti, che son le specie; Altri che sol dell'huomo Dio si riserbò il gouerno, come quello che fece à sua similitudine; & altri, che Iddio tutto l'Vniuerso gouerna colla sua prouidenza, ma che non s'intriga coll'huomo ne gl'interessi della sua libertà lasciandolo operare á suo modo nelle risolutioni del suo libero arbitrio, temendo che se in questo ne prendesse la cura, la libertà suanirebbe. Questi nelle cose spettanti á Dio non si faceano regolar dalla raggione, ma dalle

fantasie del proprio capriccio, noi ci seruiamo di due gran lumi per conoscere questa verità dell'vniuersal Prouidenza di Dio sopra tutte le creature, e sono la fede, e la raggion naturale. Sono innumerabili gl'oracoli della Sacra scrittura, che danno infallibile testimonianza della diuina Prouidenza anche sopra le più minime creature; guardate, dice Christo, gl' uccelli del Cielo, che non han pensiero di prouedersi, per conseruarsi, e sostentar lor vita, non seminano, non mietono, nè ripongono il loro uitto ne granai, e pur il Padre Celeste ha pensier di prouederli; *Respicite volatila Cæli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, & Pater vester celestis pascit illa. mat. 7.* La Sapienza dice, che Iddio ogni cosa dispone con vna mirabile soauità, e con infallibile successo; *attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter cap. 7.* Vuole, e tira à fine il suo intento, ma lascia operar alle creature secondo la loro conditione, e attitudine.

Le raggioni ancora sono euidenti, con cui si dimostra, che sopra l'Vniuerso vi sia vna vastissima mente sopraintendente, che il tutto gouerni, altrimente tanto nel politico, quanto nel naturale, andarebbe à rouina, e in confusione. Come può sussistere questo tutto dell'Vniuerso, dice il Damasceno, nelle sue parti così contrarie, per nemicitia di nature, come queste così diuerse in continua pugna fra di loro possono concordarsi, e venire à pace per mantenere il bel ordine, che si vede nell' Vniuerso, se non vi fosse vna Virtù Onnipotente, che bilan-

bilancia, e modera la virtù, e l'efficacia dell'operare dell'vna parte, che non distrugga l'altra, onde restino in vna mirabile vnione, e concordia per la conseruatione del Mondo? *Quomodo aduersantes naturæ ignis dico, & aquæ, aeris, & terræ in vnius Mundi complementum concurrissent ad inuicem, & sine dissolutione perdurarent, nisi quæpiam omnipotens virtus, & ea coniunxisset, & semper conseruaret indissoluta?*

Ne ci pensiamo che Dio lasci il gouerno del Mondo politico all'arbitrio de Prencipi, le bilancie della giustitia in mano de Magistrati, che ò per malitia, o per debolezza di senno, non san ben gouernare, onde andarebbono à rouina le prouincie, e le monarchie; egli sourasta à tutti, à popoli, e à rettori, e bilancia i meriti, o demeriti di ciascuno, e à tempo proportionato à suoi profondi giuditij à tutti fà giustitia, chi inalza, e chi deprime, questi premia, e quelli castiga, chi solleua alle dignità, e chi fa precipitar dal trono, à chi diminuisce la potenza, e a chi l'accresce, onde resti equilibrata ne Potentati. Ne perche attende alle cose maggiori, lascia in oblio le meno rileuanti, e se vigila sopra le teste coronate, forse trascura gl'interessi de plebei, e l'attioni anche segretissime d'vn particolare. Non c'inganni questo pensiere, c'auuisa S. Agostino; *Dicis forte, non me numerat Deus in magna multitudine.* Dio non si stanca per il gouerno di tanti popoli, che son nell'Vniuerso, guarda ad ogn'vno distintamente per veder, e censurar tutte le sue attioni, penetrandoli anche i pensieri per trattarlo colla sua prouidenza à misura de suoi meriti

riti, ò demeriti. Egli ha vna cognitione così vasta, che raffigura non sol gl'oggetti grandiosi, ma ancora i più piccioli vermicelli della terra, e coll'istessa facilità gouerna vna bestiola, che tutto il Mondo; il crear questo non gli costò piu che un semplice comando della sua Onnipotenza, hor pensate se nel gouernarlo ci fatighi. Egli sol comanda, & ecco le stagioni uscir dagl'erarij della sua Onnipotenza per arricchire de frutti le campagne; li dice hor basta, e quelle obedienti spogliano anche di frondi le piante; ordina à i prati, che mostrino le loro bellezze, e quelli s'adornano de fiori; comanda à i cieli, che accudiscano à bisogni della terra, & ecco da quelli cadere à diluuij l'abondanza, e precipitare pretiosi gl'influssi; li dice, nō più; & ecco serrati quei magazzeni di acque, e chiamate à raccolta le pioggie. Se vuole minacciare gl'habitatori della terra, fà cenno alla natura, che si risenta, & ecco il mar in tempeste, il Ciel in guerra strepita con tuoni, scarica saette, butta pietre di giaccio, la terra traballa cō tremuoti; si muoue à cōpassione degl'huomini spauentati, dice che finiscano, e in vn istāte il mar trāquillo, il Ciel sereno, riposa la terra, si quieta la natura.

L'Angelico dottore guarda Iddio nella sua eternità che adopra la sua sapienza in crear il Mondo, e prouederlo di tutto cio che hora in lui si vede, e viue, e lo vede occupato da computista in assegnar il numero, e tirare i conti di quante cose ancor minime hauean nel tempo à riceuere dalle mani della sua Onnipotenza, l'essere, e le perfettioni; onde haueа ad abbracciar tutte le creature nel seno della sua Prouidenza

denza, perche del pari han da essere, e la diui-na causalità, e la Prouidenza; se ogni cosa riceue da Dio l'essere, ancor resta soggetta alla sua Prouidenza; *Cum Deus sit omnium existentium causa rebus omnibus conferens esse, oportet quod suæ Prouidentiæ ordo res omnes complectatur; & quod Deus suæ sapientiæ præmeditatione sempiterna, omnia ordinet, quantumcumque minima videantur. 3. cont. gent. cap. 94.* Tutto cio ci vien insegnato dalla bocca della verità. Christo esortando gl'Apostoli à lasciar di se la cura alla Prouidenza del suo Padre diuino, gl'apportaua per esempio le cose più minime della terra, di cui quello ancor ne hauea la cura. Vedete là gl'vccelli del Cielo, che senza pensier di raccogliere, pur viuono de i granai dell'Onnipotenza; guardate quei gigli, che con loro profumate liuree, e fiorite sembianze fanno scorno alla grandezza, e alle porpore di Salomone; così li veste il mio Padre celeste; il fiore dal campo viue, e cresce perche prende il suo alimento dalle dispense sempre piene, e abondanti della Prouidenza di Dio; anche i vostri capelli son numerati, ne vn ne cade dalla vostra testa senza il consenso di mio Padre.

Hor se Iddio ha sotto il suo gouerno, & ha la cura di cose si minute dell'Vniuerso, pensate se non ha pensier dell'huomo, che ha stampata nella sua anima la sua somiglianza, onde egli tira a se l'amor diuino sopra ogni altra creatura dell'ordine sensibile, e naturale; la prouidenza è effetto dell'amore, tanto più quando questo nasce, perche la cosa amata è nostro parto o per arte, o per natura; vedete come l'arteſi-

tefice ama, & ha cura delle sue opere artificiose, come i genitori hanno amoroso pensier de proprij figli, con che diligenza l'alleuano, e li nutriscono. Dio è Padre delle sue creature, onde queste sono pegni del suo amore, e si come il Padre ama con più tenero amor quei figli, che di lui han più espressa la similitudine, l'huomo sta nel più alto grado dell'amor diuino, perche del suo Padre diuino porta l'espressione, onde di quello sperimenta più vigilante, e gelosa la prouidenza. *Totus Mundus*, dice Teodoreto, *& totum humanum genus, pignus est Creatoris sui, & ideo ex hoc quoque affectu, quo amare nos fecit pignora nostra, intelligere nos voluit, quantum ipse amaret pignora sua*; *Serm. 1. de prouid.* E perche Iddio coll'industrie della sua prouidenza prouede all'huomo de mezzi opportuni, e de suoi aiuti necessarij per l'operationi, che deue fare concernenti alla sua natura, non perciò, dice l'Angelico, li toglie la libertà nell'operare, anzi coll'istessa prouidenza ce la conserua, e mantiene, perche Iddio con questa non destrugge le nature, ma ne ha cura, e come dice Agostino; *sic administrat omnia, quæ creauit, vt etiam ipsa proprios exercere, & agere motus sinat*. *De Ciuit. c. 30.* La Prouidenza Diuina non toglie, accresce i beni, e se con quella ci togliesse la libertà al discorrere di S. Thomaso, à noi toglierebbe il modo di meritare, e à se la raggione di premiare, perche quelche di necessità si fà non è degno di premio, ne di castigo.

Quei che negano la Diuina Prouidenza, e dicono che le cose o succedono à caso, o da vna fatalità necessitate à succedere, s'indussero à soste-

ſtenerlo per i grandi mali che vengono al Mõdo in pregiuditio della quiete humana, perche ſe vi fuſſe prouidenza dicono eſſi, a queſta ſpettarebbe dar il bando à tutti i mali, e far che ſolo il bene entri nel mondo; Anzi vediamo per ordinario, che i giuſti, e gl'amici di Dio ſono l'oggetto delle maggiori miſerie di pouertà, di perſequtioni, d'infirmità, e i peccatori menano lor giorni felici; e perche Iddio colla ſua Prouidenza non toglie dal mondo queſti ſcõcerti, quelli ſolleuando da loro trauagli, e queſti opprimendo con caſtighi?

S. Thomaſo riſponde à tutto, e fa ſvanire queſte apparenti difficultà contro la Prouidenza Diuina. *Multa bona ſunt in rebus, quæ niſi mala eſſent, locum non haberent. Sicut non eſſet patientia iuſtorum, ſi non eſſet malignitas perſequentium, nec eſſet locus iuſtitiæ vindicatiuæ, ſi delicta non eſſent. In rebus etiam naturalibus, non eſſet vnius generatio, niſi eſſet alterius corruptio; ſi ergo malum totaliter ab vniuerſitate rerum per Diuinam Prouidentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui, hic art. 2.* Mai s'apprezzerà tanto il bene, quanto all'eſperienza d'vn mal che ſe gl'oppone; e come s'hauerebbe à conoſcere il belliſſimo volto della virtù, ſe non poſta dirinpetto alla deformità de vitij? che ſpettacoli di merauiglia furono al teatro del Mondo la coſtanza, e la patienza de Martiri, con cui ruppero à ferri le punte, e de tirãni ſtancarono la fierezza? & hora à tutto giorno che bella viſta è vedere vn giuſto, che de perſequtori ſcorna la malitia con vn'animo imperturbabile non ſolo in ſopportarli, ma ancora in corriſpondere all' odio con amore. E non fù

moti-

motiuo di perpetua confusione al demonio in volersi cimentar con Giob per licenza hautane da Dio in togliergli tutta la sostanza, in priuarlo de figli, in caricarlo di piaghe senza perder mai la patienza, anzi con dare à Dio ossequij di ringratiamenti, onde meritò le lodi, e gl'applausi diuini per si generosi trionfi riportati dell'inuidiosa perfidia del Demonio? E come si conoscerebbe l'inalterabile giustitia di Dio, se nõ vi fussero i meriti per coronarli, e i vitij per castigarli? Sarebbe finito il Mondo, e suanita la sua bellezza nelle varietà delle cose, se alle corruttioni non succedessero le generationi. Se dunque si togliessero di mezzo tutti i mali si toglierebbe ancora tanta moltitudine de beni, che non possono sussistere senza quelli; e questa è l'armonia soauissima, dice Agostino, della Diuina Prouidenza, che da i disordini facci conoscere l'ordine, e la bellezza dell'vniuerso; La musica è dolce incanto all'orecchio, e pur nasce dalla varietà de tuoni, e da diuerse voci, onde risulta vna diletteuole consonanza, e vn'ordinato canto. E da qui nasce, dice S. Thomaso, la differenza d'vn prouisor particolare, che ha cura di vna sol cosa, dall'vniuersale, che ha pensier di tutto il Mondo, che quello vieta quanto può ogni mal, ogni difetto, perche così richiede il suo officio, e la bontà, e la perfettione della cosa di cui ha cura; ma questo perche attende, e inuigila al bene del tutto, permette alcuni mali morali, e difetti della natura, perche questi ancora concorrono alla conseruatione, e bellezza dell'Vniuerso, e Dio fa che da questi sconcerti di natura, e dissonanza di vitij nasca vn ordine mira

mirabile, onde apparisca il tutto nella sua perfettione, e bontà.

Intorno all'altra querela contro della Prouidenza, che lasci patire i buoni, e godere i cattiui, non ve ne marauigliate, dice Agostino, perche Iddio caua dal male il nostro bene, e la medicina o curatiua del mal, o conseruatiua della sanità di coscienza, che gode il giusto. *Tribulatio compellit nolentem, erudit ignorantem, custodit virtutem, protegit infirmantem, excitat torpentem, humiliat superbientem, purgat pœnitentem, coronat innocentem*; e soggiunge, che Iddio accompagna colle felicità terrene l'amarezze, acciò non cerchiamo in terra, ma altroue il nostro Paradiso. *Ideo Deus fælicitatibus terrenis amaritudines miscet, vt illa quæratur fælicitas, cuius dulcedo non est fallax*. Al contrario la prosperità è nemica della virtù, inuidiosa madrigna della bontà; *nouerca virtutis est*, onde non è merauiglia, che la tien lontana da suoi amici, e la permette à cattiui, che forsi non haueran da godere altro Paradiso. Miseri peccatori, & infelici nelle loro prosperità, che dall'Apostolo son chiamati vasi dell'ira diuina destinati alla morte; e pur sono soggetti alla Prouidenza Diuina, ma il modo vien discritto da Agostino *Omnes Diuinæ Prouidentiæ seruiunt; sed alij obediunt tanquam filij, & faciunt cum ea quod bonum est, alij ligantur tanquam serui, & fit de eis quod iustum est Cap. 7. de agone Christ.* Ha due braccia la Diuina Prouidenza, perche in due ordini sono quei di cui ella ha cura, con vno accarezza, e premia i buoni, perche come figli obedienti adempiscono la diuina volontà, e questo è il braccio

della

della Misericordia; e coll'altro prende la sferza per castigar i rei, che come serui contumaci si ribellano dal diuino impero, e questo è il braccio della giustitia; e in questa maniera trattati, dice il Santo Dottore, non s'ordinano al ben proprio, ma all'vtilità de giusti; come i serui, che non fatigano per se, ma le loro fatighe son ordinate all'vtiltà de figli della famiglia. *Num quia præsciti sunt, ideo creari minime debuerunt? Habent enim, & ipsi locum sum, quem in rebus impleant pro vtilitatibus Sanctorum.* 11. *de Gen. cap.* 6.

Confessi dunque ogn'vno la diuina Prouidenza sempre vegliante sul gouerno dell' Vniuerso, e specialmente sopra gl'interessi, e l'attioni dell'huomo; e tenghi sempre alla mente la verità dettaci da Geremia, che gl'occhi di Dio mai s'addormentano, mai si diuertiscono ne anche per vn momento dalla cognitione delle nostre attioni, *cuius oculi aperti sunt super omnes vias filiorum Adam cap.* 32. onde facciamo, che le nostre operationi siano degne della vista di Dio, figlie della luce, e conformi alla Diuina volontà per ricreare gl'occhi di Dio, che le contemplano, non ree, e discordanti dalle regole di ben viuere per rãnuuolare quelle serenissime ciglia, e farle scoppiar in fiamme di sdegno.

CAPO XXI.

La Predestinatione de gl'eletti

ECco quel segreto mistero, noto solo à Dio della predestinatione de gl'eletti, e della riprouatione de presciti, che fa tremare i più generosi, abbassare l'orgoglio á più arditi, e all'anime deboli senza niun fondamento fa discorrere scioccamente, e risoluersi da disperate, perche il dire, che Iddio ogni cosa, che ha da succeder nel tempo preuidde, e sà infallibilmente, perche nella sua eternità ne fece i decreti, che non possono fallire, onde nella faccia di tutti vede i caratteri indelebili ò di eterna beatitudine, o di eterna perditione; ciò tutto è vero; ma se lui c'hauesse d'assegnar la raggione, e dell'vna, e dell'altra, restaressimo assorbiti dalla merauiglia in conoscere con quanta giustitia, e bontà egli habbi determinato il tutto, ma perche egli nol fà, ne come Sourano, e Signore independente, è obligato à dar ragione de suoi santi, e giusti decreti alle sue creature, douiam almeno stimar di certo, che in Dio vi sia tutta la raggione, e la giustitia in determinar circa i nostri eterni interessi, e che noi col nostro corto sapere non possiamo arriuar à penetrarla. Egli non ricerca da noi, che c'affatichiamo à inuestigare i suoi giuditij, à spiare i secreti della sua mente, e gl'alti misteri della sua Sapienza, perche c'auisa l'Apostolo, che *inuestigabiles sunt viæ eius*, & *incomprehensibilia iudicia*, ma sol vuole da noi il nostro douere, l'obedienza alle sue leggi, l'osse-

quio

quio alla sua Maestá, e che del resto à lui lasciamo il pensiere di tutto il resto. E se egli si conoscerà ben seruito per le nostre diuote industrie, ossequiato dal nostro amore, chi potrá dubitare, che egli non corrispponderá alle nostre deligenze con suoi fauori?

Quelli che allettati dal senzo, e inuaghiti del Mondo non han voglia di soggettarsi alla diuina legge, che esigge anche ne pensieri la sinceritá, e la nettezza, discorrono si malamente sopra le determinationi diuine, che ne tirano consequenze di dispeŕatione, e risulte d'vna pessima vita; e che premij possono questi attendere dalla giustitia diuina, ogn'vn se le puo imaginare. Argomentano questi tali, e dicono. Iddio nella sua eternità già ha determinato ogni cosa, e niuna ne puo fallire, ne esser contrastata da tutte le potenze create, onde se siam da lui stati scritti nel libro della vita, niuna nostra attione per rea che sia ce ne puo scancellare; e se in quello non siam stati scritti, facciam quanto si voglia vna buona vita, e facciam passar per lungo tempo la nostra carne sotto il torchio d'vna rigorosa penitenza, che quel libro vna volta stampato con caratteri eterni, à nostro fauor non puo ristamparsi. Questi son gl'argomenti di chi non vuol far bene, e vuol seruirsi delle sante, e giuste determinationi di Dio per viuere à suo capriccio; di questi argomenti si seruono gl'eretici per toglíer di mezzo al Cristianesimo il decoro dell'opere sante, di cui son nemici, e amici dell' l'operationi concernenti al senso; da questo discorso indotto, al raccontar di S. Agostino, vn monaco, à cui rincrescea il viuere religioso, la-

sciò l'habito, e ritornò al Mondo à viuer da mondano. Questi che così argomentano da Tertulliano son chiamati cani, che latrano contro il Dio della verità, e rodono la sostanza d'alcune anime deboli. *O canes, quos foras Apostolus expellit, latrantes in Deum veritatis; hæc sunt argumentorum ossa, quę obroditis. lib. 2. contra Marcionem c. 5.*

La risposta à questi perniciosi argomenti si dà con ripigliarli all'istessa maniera in altre materie. Se Iddio ha preuisto nelle sue efficaci determinationi, che io sarò vn famoso Dottor di legge, à che consumar la mia vita notte, e giorno su i libri, e lo studio delle decisioni di Giustiniano? Lo sarò senza questo, perche Iddio così vuole. Nell'infermità, se ha determinato Iddio la mia salute sono vane le medecine, e non necessarie nel viuere le cautele. Se già è predefinita la vittoria del mio esercito, otterrò il trionfo de miei nemici senza toccar spada, senza cimentarmi nella pugna. Così ancor scioccamente da alcuni s'arguisce della nostra predestinatione, pensando, che Iddio vogli il fine senza i mezzi opportuni. Egli è vn sapientissimo Prouisore che se vuole il fine, vuole ancora i mezzi à questo proportionati; non son mezzi proportionati alla gloria dastinataci la vita licentiosa con vna disperata speranza, che quella non ci puo mancar, se c'è destinata; questo mezzo ci porta per dritto sentiere all'inferno; i mezzi per giungere al Paradiso, che è l'effetto infallibile della predestinatione, dice S. Thomaso, sono le buone operationi, e l'humile oratione con cui preghiamo Iddio per la nostra salute; *Vnde predesti-*

natis

natis conandum est ad bene operandum, & orandũ quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. hic. ar. 18. Che bel discorso d'anima sensuale; Dio mi ha destinata alla gloria; dunque diamci bel tempo, godiam anche in terra il paradiso con dar alla carne la sua beatitudine, perche quella dell' altra vita non ci puo mancare; e non dir più presto; Se Iddio mi ha fatto si alto fauore di predestinarmi alla sua gloria, dunque mostriamgli vna singolar gratitudine in vn ardente amore, nell'esatta osseruanza de suoi precetti, e in vn continuo ringratiamẽto à suoi beneficij. Questi tali che si scioccamente parlano della diuina predestinatione io gli mando per la solutione de' loro fallaci argomenti alla scuola del demonio. Egli piu dotto d'ogn'huomo non dice, à che seruono le mie tentationi, a che i miei sforzi ad ogn' hor di tirar à precipitij mortali l'anime innocenti, e di manteneruele cadute? perche se queste sono elette alla gloria, saran vane le mie fatiche, e se sarã prescite, non potran scampar da queste mani; egli non così discorre, ne s'inganna nel suo inuidioso mestier di tentar tutti, e buoni, e cattiui con speranza di tirar tutti à perditione; si sforza di far multiplicar peccati, e di renderci trascurati nelle sante operationi, perche sa molto bene, che per queste ci portiamo alla gloria, e per quelli c'incaminiamo all'inferno. Onde c'auuisa l'Apostolo Pietro, che stiam sù la nostra perche il nostro auuersario come vn rapace leon va cercando chi diuori; *vigilate quia aduersarius vester tanquam Leo rugiens circuit quærens quem deuoret*. Egli c'esorta, che ci teniam tutti per

 eletti,

eletti, ma che coll'opere sante rendiam certa la nostra elettione; *satagite vt per bona opera certã vestram vocationem, & electionem faciatis.* Il demonio dunque non si lascia persuader dal sudetto argomento in starsene otioso, e aspettar à veder che risulta hanno nel tempo gl'eterni decreti, vuol però che noi sopra vi discorriamo, e'l fomenta colle sue suggestioni per tirarci à gl'inganni, per allontanarci dalle sante operationi, per farci dar nelle disperationi in crederci de presciti acciò godiamo in questa vita il Paradiso, e per non anticipare la nostra dannatione con i rigori d'vna vita penitente. Così cercò d'ingannare vn santo Monaco, che di continuo staua sù l'esercitio delle virtù come si legge nelle vite de Santi Padri. Prese egli foggie d'Angelo messaggiero di Dio auuisando vn Religioso fratel maggiore del sudetto monaco, che erano vane, e buttate al vento le fatiche di quello, perche era nel numero de presciti; diè credenza all'Angelo delle tenebre quel Religioso, onde d'indi in poi guardaua il suo fratello minore con occhi di compassione; se n'accorse quello, e gli dimandò della cagione; doppo molte resistenze per non contristarlo finalmente gli la disse. E di questo vi turbate carissimo fratello, disse il Monaco generoso. Iddio la fà da Creatore, io deuo portarmi da creatura, Dio da assoluto Signore, io da seruo, e da vassallo; io non deuo entrar à censurare i suoi decreti, mi basta saper che sono giusti, e santi; à me tocca sol amarlo, obedirlo, e star sempre applicato al suo seruigio, come spero far in tutta la mia vita;

del resto quest'anima è fattura delle sue mani ne facci quelche gli piace, si facci sopra di me la sua giusta, e santa volontà. Restò stupito l'altro al sentir sentimenti sì santi, e generosi, e colle lagrime à gl'occhi disse; non puo esser mai che il misericordioso Iddio non voglia premiare virtù si massiccia, e vn anima, che di se non si cura, ma tutta è intenta ad vna carità si perfetta. Come egli disse, così era, perche quell'anima era predestinata, giache tutta intenta ad amare Iddio, e gli lo confirmò vn Angiolo buono, che gli scoprì gl'inganni del tentatore inuidioso della santa vita di suo fratello. Facciamo così ancor noi; tiriam sempre vna vita accordata al volere diuino; nell'amare Iddio non sia il nostro motiuo interesse d'esser premiato con felicità eterne, ma solo indotti da vn generoso fine di fare il nostro douere, di solamente piacere, e gradire à chi merita ogn'amore, perche nelle sue eccellenze sommamente amabile; e poi se il demonio ci mette nel pensier qualche diffidenza della sua misericordia, qualche terror, chi sa d'esser stato ne suoi infallibili decreti esclusi dalla sua gloria, ondè ci venga vn rincrescimento d'operar tanto bene, e vna tristezza per quelche puo auuenirci d'infausto nel l'altra vita, e noi con risolution di veri amant di Dio rispondiamgli, che i nostri seruigij si deuono á Dio come nostro creatore, che gl' offeriamo i tributi de nostri ossequij, perche egli è nostro Padre, che ne il Paradiso c'alletta ad operar bene, ne l'inferno c'atterrisce a fuggir i peccati, ma tutto ciò facciamo per gradire à Dio, che del resto quelche egli ha decretato circa i

nostri eterni interessi non puo esser se non santo, e giusto, e à noi non spetta d'andar spiando i suoi segreti, ma sol d'obedire à suoi precetti, e di conformarci al suo volere. Così si confonde il demonio, così s'abbatte la sua malitia, e l'inuidia che ha del nostro bene, che egli ha perduto in eterno.

Hor per venire à trattare delle difficultà spettanti alla predestinatione, gl'Ateisti che negano l'immortalità dell'anime, negano ancora la loro predestinatione, e dicono, che terminando di viuere il corpo, lascia ancor di sussistere l'anima, onde per essa non vi è altra vita, ne corona che la premia, ne pene che la castigano, ma noi addottrinati dalla Fede crediamo che Iddio nella sua eternità con vna prouidenza infallibile dispose, e destinò alla Beatitudine moltissime anime, e innumerabili Angeli, e questa sua dispositione s'hauesse à eseguire nel tempo auuenire; gl'Angioli ottennero la lor Beatitudine poco doppo la lor creatione, e l'anime doppo la morte del Redentore successiuamente vanno à trionfare in quel Regno beato. Fù a Dio conueniente predestinare le creature intellettuali alla gloria, perche come dice Dionisio, il bene e di se stesso diffusiuo, e communicabile à quei che ne son capaci; la diuina Bontà è communicabile e nell'ordine della natura, e ne doni sopranaturali; gia à tutte le creature si è communicata nell'ordine della natura à proportione di loro capacità dando à tutte quelle perfettioni naturali, che sono douute per compire perfettamente la loro natura, à chi l'essere, à chi la vita, à chi gli sensi, à chi l'intelligenza colle potenze

con-

concernenti; le creatute intellettuali sono ancor capaci de i doni sopranaturali della gratia, e della gloria; già queste participano per mera liberalità di Dio le portioni della sua natura, e sono i doni della sua gratia, onde restano santificate, e potenti all'operationi delle virtù sopranaturali, dunque é conueniente ancora alla diuina Bonta di communicarsi alle medeme nell'ordine della gloria dandosi à veder chiaramẽte dalle loro menti; e quelche hora s'eseguisce, fù da Dio preordinato dall'eternita nell'efficacia de suoi infallibili decreti, e senza questa preordinatione efficace della creatura intellettuale all'eterna vita niuno puo con effetto saluarsi.

Per miglior intelligenza di ciò, bisogna ricordarsi quelche habbiamo detto della volontà antecedente, e della prouidenza generale; colla volonta antecedente Dio vuol di tutti la salute eterna, e colla prouidenza generale gli prouede d'aiuti sofficienti per l'istesso fine; ma non in questa consiste la predestinatione, perche ella è vna speciale prouidenza non per tutti, ma sol per l'anime elette alla gloria, onde è la volontà consequente, con cui Iddio vuole, e prouede quell'anime fortunate di speciale, & efficace aiuto à conseguir la vita eterna. In questa volontà consequente, & efficace, in questa speciale prouidenza consiste la predestinatione à differenza della volontà generale con cui Iddio vuole à tutti la salute eterna. Hor noi diciamo, che niun con effetto si salua, se Dio à fauor suo, *ab eterno* non aggiunse alla sua volontà generale di saluar tutti, vna volontà speciale, e vna

effi-

efficace decreto, con cui lo prouidde d'aiuti efficaci à saluarsi; e la ragione si è, perche altrimente non vi sarebbe differenza fra reprobi, e predestinati; se dunque v'è grande la differenza, quanta v'è fra la morte, e la vita, bisogna dir che Iddio a fauor di questi ha vna volontà efficace di saluarli, in cui consiste la predestinatione, e rispetto à quelli si ferma nella generale volontà di saluar tutti, che non porta seco l'effetto, non per suo defetto, ma per mancamento de presciti, che non vogliono cooperare colla gratia diuina che hanno à sofficienza.

Ma qual sia la ragione, e 'l motiuo à Dio di predestinar quest'anime, e non quelle, non v'è niente di certo da credersi come articolo di Fede, onde ancor sono in contrasto, e disparere i dottori della Theologia. Noi però seguiremo il parere de Santi Padri, in cui si suppone esserui lo spirito Diuino, che riuela, e scuopre i secreti misteri à chi più li piace, e più n'è degno per santità. Si riduce la difficultà, se Iddio nel predestinar l'anime elette habbi hauuto riguardo à loro meriti preuisti dalla sua eternitá, onde la gloria destinatagli sarebbe stata come corona, e premio, o pur che Iddio senza preueder meriti, ma mosso sol dalla sua liberalità, e bontà habbi eletto alcune anime per la sua gloria, onde sarebbe stato dono gratuito, fauor gratioso, non premio douuto, e di ricognitione delle proprie fatighe.

Ma per parlar con più chiarezza, la predestinatione si puo prendere in due maniere, e nell' intentione, e nell'esequtione. Se parliamo dell'esequtione, quando l'anime elette conseguiscono

ſcono la gloria , e vanno á godere Iddio nel Pa-
radiſo terminata la temporanea vita in queſta
terra, é articolo di Fede definito nel concilio
tridentino, che la gloria da Dio giuſto rimune-
ratore ſi diſtribuiſce come corona, e premio
douuto à meriti, e alle buone operationi già e-
ſercitate nella preſente vita da gl'adulti; perche
ſe parliam di quell'anime che eſcono da queſta
vita col ſolo batteſimo, e prima di dar principio
all'vſo di raggione, onde non ancor ſon capaci
di merito, o di demerito, ottengono l'eterna
vita ſotto il ſolo titolo d'heredità, e patrimonio
commune à tutti i Chriſtiani laſciato in teſta-
mento dal noſtro Redentore, non per titolo an-
cora di mercede, e premio delle fatighe, & o-
perationi meritorie, che poſſono farſi ſol da gl'-
adulti. La difficultà dunque ſol è della predeſti-
natione nell'ordine intentiuo, cioè quando du-
rante ſol l'eternità, e v'era ſolo Iddio in ſe ſteſ-
ſo, e non era ancor creato il Mondo, ne'l tem-
po, ne l'anime, e in queſta duratione eterna
ſenza principio, quando Iddio determinò tutte
le coſe da eſeguirſi nel tempo prefiſſo, ſe nel pre
deſtinar l'anime chiamaſſe à conſeglio le loro
buone operationi, o pur da quelle independen-
te ſi moueſſe per mera ſua liberalità, e indotto
dalla ſua Bontà a deſtinargli alla gloria.

La più ſicura ſentenza difeſa da S. Padri fon-
dati ne teſtimonij della Scrittura è, che Iddio
prima d'eligere alla gratia, e a meriti eligeſſe
l'anime alla gloria, e che ſuppoſta l'elettione
alla gloria determinaſſe dargli tutto il neceſſa-
rio alla conſequtione di quella, cioè oltre gl'aiu-
ti ſofficienti anco la gratia efficace per far le ſan-
te

te operationi, e meritorie di vita eterna; onde l'elettione alla gratia, e a i meriti siegue come effetto dell'elettione alla gloria, siche questa col la prima intensione di Dio è suo dono gratioso, è vn fauor di sua liberalità, è sua volontaria dispositione, che ha origine sol dalla sua Bontà, e misericordia, ma nel conseguirsi sarà premio, e corona, perche suppone le vittorie riportate del Mondo dall'anime elette con meritorie, e virtuose fatighe. Sopra di ciò v'è vn chiaro testimonio dell'Apostolo parlando della predestinatione. *Elegit nos in ipso ante Mundi constitutionem, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius, in charitate ad Ephes.* 1. Ecco come l'Apostolo insegna che dall'elettione diuina ne segue la santità, e la vita immacolata, come lo spiega Geronimo; *non eliguntur Paulus, & qui ei similes sunt, quia erant sancti, & immaculati, sed eliguntur, & prædestinantur, vt consequẽti vita, per opera, atque virtutes sancti, & immaculati sint*; non s'eliggono da Dio i predestinati come santi, ma si predestinano accio sian santi, & immaculati; dunque non si preuedono da Dio i meriti de gl'eletti per predestinargli, non hanno contribuito gl'eletti alla loro vocatione con i loro meriti, ma Iddio per sua mera bontà, e liberalità sin dall'Eternità gli destinò al possesso del suo Regno.

S. Agostino è dell'istesso parere, perche glosando le sudette parole dell'Apostolo dice, *fecit hoc secundum placitum volontatis suæ, vt nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur. Fecit hoc secundum diuitias gratiæ suæ, secundum bonam voluntatem suam. cap. 18. de præd. sanct.*

Siche

Siche il santo Dottore risonde la predestinatione de gl'eletti sù la buona volontà di Dio, e nō ne meriti de predestinati, onde questi deuono riconoscer dalla diuina liberalità questo singolar fauore, non dalla propria industria.

L'Angelico Dottore, che si professa discepolo di S. Agostino, e stima per oracolo la sua dottrina non si scosta dal suo parere, onde egli dice, *quare hos elegit ad gloriam, & illos reprobauit, nō habet rationem nisi diuina voluntatem hic. art. 5.* Egli stima che della predestinatione de gl'eletti, e della riprouatione de presciti non puo assignarsi altra ragione, che dir, così piace à Dio; e pensa hauer assegnata adequatissima raggione di tutto che si fà, perche Iddio è l'istessa equità, l'istessa ragione. Ma pur l'istesso S. Dottore per sodisfare alla nostra mente assegna vna soda ragione perche Iddio non attendendo à meriti de gl'eletti, gl'elige alla gloria. Chi vuole con ogni ordine, dice il Santo, prima intende, e vuole il fine, che i mezzi, e lo sperimentiamo in noi, che sollecitati, e inuaghiti d'vn fine, come per esempio, d'vn eminente grado, applichiamo i pensieri all'elettione de mezzi più opportuni per conseguirlo, così Iddio, che auanza infinitamente nell'operar perfetto le creature, prima volle, e intese di dar à gli eletti la gloria mosso sol dalla sua infinita bontà, e poi gli prouidde de i mezzi necessarij per conseguirla; e benche nell'eternità, da cui si misurano le diuine determinationi, non vi sia prima, e doppo reale, per la sua eminenza, e virtù equiuale alla successione, onde ci possiam concipir più segni, nel primo Iddio volle il fine, e nel secondo i

mez-

mezzi, e altro non è, che Iddio volle, e destinò la gloria á gl'eletti senza dependenza de loro meriti, anzi tutto all'opposto volle questi dependenti dalla prima intenzione in cui si prefisse il fine.

Da questa giusta sentenza ne risultano le querele d'alcuni à fauor de presciti, e dicono come puo accordarsi con questo modo d'operar l'amabilissimo cuor di Dio che senza partialità ama tutti egualmente? Potrebbono questi miserabili dire, se Iddio senza preueder meriti elesse gratiosamente gl'eletti per la sua gloria, e noi cõ che demeriti lo prouocãmo a non farci questo singolar fauore, onde restammo esclusi da questa pretentione? Noi infelici, e gl'eletti quando duraua sol l'eternità erauamo auanti gl'occhi diuini all'istessa guisa nudi di meriti, non rei de demeriti, niuno hauea bocca per supplicar la diuina Bontá à destinarci per corteggiani del suo Regno; egualmeute poteuamo esser oggetti della sua misericordia; e forse che non poteuamo capir tutti nel vastissimo suo Paradiso? Se egli de gl'eletti hauesse preuisto i meriti per coronargli colla sua gloria, e in noi i demeriti per escluderci dalla sua gratia, non potriamo lamentarci delle nostre disgratie, tutta la colpa sarebbe la nostra, à noi s'imputarebbe la nostra disauentura; ma giache non fù così, perche gl'occhi diuini andarono tutti amorosi à terminare a gl'eletti, e per noi passarono auanti non degnandoci d'vn sguardo benigno? Ma l'Apostolo segretario della diuina volontà rompe sù la bocca le parole a chi per i presciti parla si scioccamente della diuina Prouiden-

uidenza. *O homo*, dice egli, *tu quis es, qui respondeas Deo. Nunquid dicit figmentum ei qui se finxit quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? Ad Rom. 9.* Sei huomo, poni la bocca in terra, e abbassa i tuoi pensieri fino all'inferno, quando si tratta di Dio, e de suoi impenetrabili giuditij; sei nato nel tempo, e vuoi saper de negotiati dell'eternità; sei vaso composto di fango, e vuoi saper perche l'architetto diuino t'ha fatto in questa forma, perche t'ha eletto per questo, o altro mestiere? Chi mai intese che il vaso di creta dia nelle querele contro dell'artefice vasaio, che non vscisse dalle sue mani con forma più bella per seruire à mestiere più alto? Quietamoci Iddio è Padrone non soggetto alle censure de i vassalli della terra; egli artefice sapientissimo ha maneggiato la putrida massa dell'humana generatione per fare à suo modo; del resto i suoi giuditij sono incomprensibili alle nostre menti, e le vie della sua sapienza sono a lui sol note, ne col nostro corto sapere possiã rintracciarne il capo, ne ritrouarne il fine; *incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius*. S. Agostino ancor dice, che non bisogna andar fantasticando colla nostra mente per ritrouar ragione, perche di due adulti empij, vn se ne salui, e l'altro si danni, ma gridar coll' Apostolo *ò iudicia Dei incomprehensibilia*; e conchiude con dire; *quare Deus hunc trahat, & illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare*. Dunque se il negogotio della predestinatione de gl'eletti, e della riprouatione de presciti e imperscrutabile alle

no-

nostre menti, bisogna dir che non si facci in riguardo della preuisione de meriti, o de demeriti, perche gia ne sapriamo la raggione, che ne l'Apostolo, ne i Santi dottori sapeano assegnare, con confessare, che altro non puo dirsi, che così a Dio piace, e la sua volontà val per ogni ragione.

Dal già detto si caua che la gloria puo dirsi dono della diuina liberalità, e premio della sua giustitia; dono, perche Iddio non si mosse á volerla à gl'eletti in riguardo de loro meriti già preuisti; premio perche egli in tal guisa gli la destinò gratiosamente, che ancor determinò, che quelli la conseguissero con loro meriti, e fatighe, onde l'Apostolo auuisa gl'eletti, *non coronabitur nisi qui legitime certauerit*, Onde in Dio come dicono i nostri Teologi, furono due decreti efficaci, o due atti non realmente, ma virtualmente distinti; vno fù l'intentione di dar la gloria, come dono gratuito della sua liberalità, e fù il primo; il secondo fù circa l'esequtione di tale intentione, onde sin dall' Eternità à gl'eletti preparò la gratia efficace per esercitarsi ne meriti necessarij à conseguir l'eterna gloria nel tempo prefisso. Onde S, Prospero dice, *Deus his quos elegit sine meritis, dat vnde ornantur ex meritis. de vocat. Gentil.* 35. Si puo ancor dire, che Iddio nel suo primo decreto designò à gl'eletti la gloria come corona non de meriti preuisti ma de meriti sussequenti, e da determinarsi dal secondo decreto.

Se Iddio, dimandano alcuni, nel dispensar le corone eterne non attese a meriti de coronati, ma si mosse sol per sua liberalitá, perche questa

à sì scarsa, e andò sì stretta in donarle a sì pochi, n'esckluse innumerabili anime? Cio non par conueniente all'infinita bontà di Dio, alla sua generosa liberalità, alla sua misericordia, con cui vuole a tutti la salute. Dunque bisogna rionder la colpa alle nostre volontà, che non corrispondono all'vniuersal chiamata di Dio à godere il suo regno, onde Iddio preuedendo in innumerabili l'ingratitudine, e i demeriti, e in pochi la santità, pochi elesse alla gloria, moltissimi n'escluse. Queste, e simili difficultà furono proposte ad Agoistno per distoglierlo dal suo parere della predestinatione auanti i preuisti meriti, che á suoi contrarij pareua cosa troppo dura, e contraria alla diuina sincerità, come se Iddio altro intendesse nell'interno di dar la gloria solo à gl'eletti, e altro mostrasse nell'attioni esterne di chiamar tutti à quella con gl'oracoli della scrittura, e colle voci della Chiesa. Ma il S. dottore fù sempre costante nel suo parere, e se da questo ne nasceuano scandali, egli li stimaua per passiui, come che originati dall'ignoranza della verità, e del vero senzo delle scritture, che chiamano Iddio Padrone assoluto, e che dispenza le sue gratie à niun douute a chi più gli piace, bastando alla sua bontà, che tutti proueda de gl'aiuti sofficienti per saluarsi, ma che nõ tutti vogliono seruirsene, onde si fanno indegni ancor delle sue gratie efficaci; questo deue attribuirsi alla loro voluntà inclinata al male, non alla diuina Bontà sempra prõta, e inclinata a beneficarci, onde non sono fallaci l'attioni di Dio esterne, ma sincere e concernenti al suo interno affetto, alla sua voluntà antecedente di voler a

tutti la salute.

Intorno al picciol gregge de gl'eletti à paragone dell'innumerabili mandre de presciti noi parlaremo conforme à gl'oracoli della scrittura, e à i pareri de Santi Padri illuminati dallo Spirito Diuino, e saranno di terrore, ma non per indurre alla disperatione l'anime pusillanimi, ben vero per incoraggirle al timor Diuino, e per far suanire in noi lo spirito della superbia, e presuntione. Se noi girarèmo l'occhio attorno alla terra vi scorgeremo più numero d'infedeli, che fedeli; perche nella sola Europa, e ne anche in tutta, v'è la metropoli de Regno di Christo; e nell'altre parti vi sono alcune picciole Chiese de fedeli, tutto il rimanente stà soggetto alla iurisditione dell'inferno; Monarchie, Regni, Prouincie, Città, che contengono formicai di popoli idolatri; infelicissima gente ignorante del vero Iddio, e tributaria al demonio di loro anime dissauenturate, onde è indubitato che il numero de reprobi auanza di gran lunga il numero de gl'eletti, che si prendono sol dalle Città battezzate, e pur di queste ve ne son ribelli alla Chiesa cattolica, che insegna l'vnica strada del Paradiso. La predestinatione è vn dono il più pretioso, che può vscire da i tesori dell'Onnipotenza, onde non è cosa volgare, e commune, ma rara, e da non concedersi se non con restrittione; è vn segno di singolarissimi amicitia d'vn Dio benefacente, è vn amicitia speciale, e singolare e con pochi, e non con molti, è vna cessione d'vn Regno celeste, e costituisce Prencipi di eterno dominio, e i Prencipi rispetto alla plebaglia son di minor numero; sempre le cose

rare

are, e pretiose furono in minor numero delle communi; son più le pietre, che i pretiosi metalli, e le gioie,

La difficultà fra Teologi è; de veri Christiani che viuono sotto l'obedienza della Chiesa Catholica, qual sia il maggior numero, se de reprobi, o degl'eletti? S. Tomaso dice che non puo sapersi cosa di certo, e che il numero de gl'eletti alla beata Patria è noto solo a Dio; ma il parere più commune de Teologi è, che fra Christiani sian più i reprobi, che gl'eletti, e 'l fondano sù le parole di Christo; *multi sunt vocati, pauci vero electi*; il che vien interpretato ancor per i Christiani da primi dottori della Chiesa, Agostino, Gregorio, e Chrisostomo. Dimandato ancor Christo, se fusser pochi quei, che hanno a saluarsi; *Domine si pauci sunt qui saluantur?* egli rispose, Sforzateui d'entrar per la porta angusta; io vi dico, che molti si sforzaran d'entrare, e non potranno. *Contendite intrare per angustam portam, multi dico vobis querent intrare, & non poterunt luc.* 13. Agostino va ponderando queste parole, e n'arguisce il poco numero de gl'eletti, e che Christo volle riprendere la nostra trascuranza, e suegliarci ad esser più solleciti della nostra salute, per cui conseguir non basta ogni vita, ma si ricerca che sia stentata, che si sforzi di conseguir ciò, che sta sempre in pericolo di perderli, che sia amica della penitenza, sempre intẽta al seruigio di Dio, lõtana dalle delicatezze della carne, dispreggiatrice delle vanità, e lusinghe del Mondo; questo è lo sforzarsi entrare per l'angustie, e strettezze della porta per cui s'entra alla beatitudine. Per questa porta, non cape il nu-

merosо corteggio stipendiato dalla superbia, vna carne inpinguata dalle delitie, e dalle crapole, vna testa alzata dall'ambitione, vn corpo vestito colle foggie d'vna vanità scandalosa; vn huomo auaro pieno di ricchezze, e crudele colla pouertà bisognosa; quest'anime, che cosi si trattano non si sforzano entrar per questa porta, perche gia sono incaminate per altra strada, per quella spatiosa, che porta alla perditione; quelche mi fa tremare è che, come c'auuisa Christo, ancor molti che cercaranno entrare per questa porta, non potranno, e questi saran quelli ò che pensaranno doppo hauer tirata lor vita fra le delitie del secolo hauer tempo, e luogo di penitenza per riconciliarsi con Dio, e così da lui riceuere saluocondotto per non essere impediti à passar per la stretta porta, ma al passaggio s'accorgeranno di loro inganno; o pur saranno quei che per vna perniciosa languidezza di spirito saran più pronti à cadere ne peccati, che risorgere per la penitenza; haueran desiderio di saluarsi, ma con questo vogliono accompagnare quelche pregiudica & è danneuole per la salute eterna; cercano con qualche mezzo di gradire à Dio, ma non vogliono romperla col Mondo; s'esercitano in alcune buone operationi, ma l'opprimono con peccati, che ne fanno suanire il merito; danno à Dio qualche tributo d'ossequio, ma amano di star soggetti alla tirannia del vitio, sempre con speranza di lasciarlo, ma mai di vero l'abandoneranno, perche impossessatosi del cuore, non vi sarà più forza di riggettarlo, finche verificatosi che il cercar d'ẽtrar per la stretta porta della salute sia

vna

vna semplice velleità, non sincera voluntà, re- steran da quella miseramente esclusi; e di que- sti ò quanti ve ne sono fra Christiani, che allet- tati dal senso si scordano di Dio, e dell'Eternità beata, onde à paragone di questi, pochi vi resta no che di tutto senno attendono ad assicurar la propria salute colle sante operationi.

Nelle sacre scritture vi sono ancora le figure, con cui Iddio dimostra la scarsezza de gl'eletti, e 'l gran numero de presciti. Quell'essersi salua- te solamente otto persone dall'acque vindicatri ci del diluuio, che affondò vn Mondo dissoluto; quel scampar dalle fiamme vltrici delle Città nefande solo Loth e le sue figliuole; l'essere en- trati à goder la terra promessa solo Giosue, e Caleb di seicentomila persone vscite dalla serui- tù d'Eggitto; l'esser preseruata solo Rahab col- la sua famiglia dall'vniuersal occisione de gl'- habitatori di Gerico dimostrano, che pochi sa- ranno salui rispetto à tanti, di cui la diuina Giu- stitia ne farà macello. L'historie Ecclesiastiche ancora sono conformi al sudetto. In queste si racconta, che quando passò da questa à vita miglior S. Bernardo apparue al Vescouo Lin- goniense vn'eremita vissuto nella solitudine cō rigor di penitenza, e gli narrò, che nell'istessa hora che egli compari auanti al tribunale dell'- eterno Giudice, vi comparuero ancora trenta- mila anime, e di tutte queste lui, e Bernardo e- rano volati immediatamente al Paradiso, due destinate al purgatorio; e tutte l'altre per sen- tenza di Christo Giudice furon condennate all'- inferno. Si conclude dunque che sian poche l'- anime che si saluano rispetto all'altre, che si per-

dono.

Non perciò douiam pensare, che gl'eletti sian di poco numero, sono pochi rispetto á reprobi, ma in se stessi sono innumerabili, che popolaranno l'Empireo. S. Giouanne nell'estatiche sue visioni ne vidde nel Cielo vna multitudine si grande, che non si poteua numerare; *Vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat*. Fra questa felice turba saremo ancor Noi, dice Agostino, se n'imitaremo le virtù, e la vigilanza con cui operarono in terra per assicurarsi dell'eterna vita. *Nos vero fratres si ad consortium Sanctorum venire volumus, de eorum imitatione cogitemus*, Non si deue tralasciare di scoprire à tutti quelle verità, che ci vengono dettate nelle sacre scritture benche cagionino terrore, perche lo spirito Diuino prende tutte le vie per portarci al bene; hor col soaue della misericordia c'incoraggia, hor col terrore della giustitia ci minaccia, l'vno, e l'altro è necessario all'utilità dell'anime, che viuono in questa terra, e possono inuaghirsi dell'apparenze di questo mondo incantatore, e rendersi trascurate nell'esercitio delle virtù. Guai à voi, dice Iddio per bocca d'Ezzecchiele, che colle vostre soaui cantilene fate all'anime vn morbido guanciale per addormentarle à non sentire l'eterne verità concernenti alla salute eterna. *Væ vos vobis, qui consuitis puluillos, sub omni cubito manus, & facitis ceruicalia super capita vniuersæ ætatis ad capiendas animas*; *cap*. 13. Eh che alle volte bisogna suegliarle con gridi spauentosi addormentate in vn pernicioso letargo cagionato dall'hauer beuuto il calice attossicato de piaceri,

che

ne offerisce il senzo; è necessario sgridarle col terrore delle minaccie per renderle timorate di Dio. Così rispondea S. Agostino à quei che gli diceano, che col suo parere intorno alla predestinatione hauea spauentato l'anime cō pericolo d'indurle alla disperatione d'vna vita dissoluta. Che noi parliamo della predestinatione, e del picciol numero de predestinati, cosa che dal Profeta vien detta, *secretum horroris*, il nostro intento non è, che se ne caui tal terrore, che induca alla disperatione di cercar in terra il Paradiso, e come vespe insolente andar succhiando da fiori che marciscono contentezze che finiscono; ma intendiam che ci sforziamo d'essere fortunate pecorelle del picciol gregge de predestinati con assuefarci à sentir non la nemica voce del lupo infernale, che ci conduce per sentieri di perditione, ma aprir l'orecchie, e obedire all'amica voce del nostro Pastore Christo, che precedendo colla sua Croce c'incamina per vie di salute à godere gl'eterni pascoli della Beatitudine.

Che niuno sappi di certo mentre viue in questa vita, se sia aggregato al numero de gl'eletti, è punto di fede definito da Concilij, e cauato dalle sacre scritture, perche niuno puo sapere i secreti, che sono nella mente Diuina, sol si sa di certo, che *qui perseuerauerit vsque in finem hic saluus erit*; ma chi ci puo assicurar che coronaremo la nostra vita colla perseuerāza finale nelle sante opere, e moriremo in gratia di Dio? questo ancora è sol noto à Dio, perche da lui dipende, la sua potente mano c'ha à sostener nelle nostre fiacchezze, che non caschiamo almen nel

dar quel pericoloso passo da questa vita all'eternità, onde nulla di certo habbiam di nostra salute, mentre dimoriam in questa vita; lo sapremo, che sorte ci toccherà quando sentiremo dalla bocca del nostro Giudice la sentenza finale doppo la nostra morte corrispondente all'attioni di nostra vita. Egli sol lo sà, perche 'l determinò nella sua eternità se siam predestinati; e se siam tali, non lo riuela per mantenerci sul timore, e sù l'humiltà, vnico mezzo per custodire in noi i doni gelosi della sua gratia, e come dice Tertulliano; *sperando timebimus, timendo cauebimus, cauendo salui erimus; de cultu femin. cap. 2.* Ha egli riuelato ad alcune anime la loro predestinatione, ma eran queste per la sua gratia ben radicate nella santità.

Benche à noi sia occulto il mistero della nostra predestinatione, Dio però ne ha stampato i segni nell'anime predestinate, onde ne possiamo hauere vna conietturale cognitione. Dio nel predestinar l'anime hebbe vn'idea, e vn'esemplare nell'eterna sua mente, e à similitudine di quello volle tutti i suoi predestinati; e questo fù, dice l'Apostolo, Christo Redentore; *Quos præsciuit & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui, ad Rom. 8.* Vediam di che lineamenti sia fatto questo diuino esemplare de predestinati. Croci, ignominie, ingiurie, scherni, corone di spine, flagelli, spargimenti di sangue portarono Christo alla gloria, fondarono al suo nome vn'eterno honore; egli stesso il disse; *nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam? luc. 24.* Hor vedete se le tribulationi si deuon fuggire, o più presto con desiderio aspet-

tar-

tarle da Dio, come contrasegni del suo più perfetto amore, perche con quelle ci va istradando alla gloria, e ci fabrica la corona. L'Apostolo non d'altro, che della Croce di Christo si gloriaua, e de patimenti, che in suo riguardo sopportaua; *mihi absit gloriari, nisi in Cruce Domini nostri Iesu Christi*; e da qui arguiua la sua predestinatione; *reposita est mihi corona iustitię, quam reddet mihi in illa die iustus Iudex*, onde S. Gregorio sgridando dice all'anime delicate amanti di delitie, che l'aspettano nell'altra vita gl'eterni supplicij; *eant & voluntatum suarum desideria inulta iniquitate consumant, atque eo temporalia flagella non sentiant, quo æterna eos supplicia expectant. lib. 26. moral. c. 17.* Non si fa passaggio, dice Bernardo, dá delitie alle delitie. *Nemo potest transire à delicijs in delicias, sup. cantica.* Toccò ben la ragione della salute, e della perditione il Padre Abramo nella risposta che diede all'Epulone, che cruciaua nelle fiamme dell'inferno; *memento quod recepisti bona in vita tua, Lazarus similiter mala, nunc autem hic consolatur, tù verò cruciaris luc. 16.* Quando ci vengono le tribulationi non diamo in impatienza, in querele, anzi stimandoci da Dio fauoriti, diamo in voci di giubilo, in affetti di deuoti ringratiamenti, come che amorosamente comincia á suelarci i secreti della sua mente, che siano à nostro fauore, che i decreti della sua Prouidenza siano stati per noi sigillati da vn'amor perfetto. E se Iddio non ci fauorisce, e non ci manda colle tribulationi amorose ambasciate della sua buona intentione, egli c'insegna vn altro modo d'assicurar i nostri interessi: e sarà

rà la penitenza, con cui per elettion trauagliando la nostra carne, veniamo à purificar lo spirito, e renderlo à gl'occhi suoi gradito oggetto, e degno delle suè gratie più rileuanti; egli dice, *si nō egeritis pœnitentiam, omnes simul peribitis*: dunque dall'esercitio di essa potremo sperare la salute. Questo è il principale segno di predestinatione, il conformarci colla nostra vita alla trauagliosa vita di Christo.

Altri segni vi sono dalle predestinatione fōdati o ne gl'oracoli della Sacra scrittura, o nelle sētenze de Santi Patri. Assai gioua alla nostra salulute doppo l'imitatione della vita di Christo vn singolare amore alla sua Vergine Madre. Ella, dice Bernardo, è madre di Misericordia, e madre del nostro Giudice, con cui efficacemente tratta il negotio tanto importante della nostra salute; *quæ tanquam Iudicis Mater, & Mater Misericordiæ suppliciter, & efficaciter salutis nostræ negotia pertractat*. Per ella, dice Agostino, i miseri ottengono la misericordia, gl'ingrati la gratia, i peccatori il perdono, gl'humili cose sublimi, gl'habitatori della terra doni di Cielo, gl'huomini Iddio, i mortali la vita, i pellegrini la patria. *Per te Virgo Beata hæreditabimus misericordiam miseri, & ingrati gratiam; peccatores veniam, sublimia infimi, celestia terreni, Deum homines, mortales vitam, patriam peregrini*. S. Anselmo dice, che se ella vuole saluarci, la nostra salute è sicura; *tantummodo, itaque velis nostram salutem, & reuera nequaquam salui esse non poterimus*. S. Fulgentio la chiama scala del Cielo, per cui Iddio discese al Mondo, e per cui gl'huomini si portano al Paradiso; *facta est Maria scala* ce-

lestis, quia per ipsum Deus descendit ad terras,
per ipsam homines ascendere mereantur ad Cæ-
s. Quella prontezza in perdonare l'offese rice-
ite da nemici, e'l corrispondergli con beneficij,
con amore in luogo di fargli del male, e ven-
carsi, è vn gran segno di predestinatione; Quel
che amano gl'inimici son chiamati da Chri-
) figliuoli del Padre celeste; *diligite inimicos*
stros, ut sitis filij Patris vestri, qui in Cælis est,
att. 5. Dunque se figli, ancor heredi del Regno
Cieli, arguisce l'Apostolo; *at si filij ergo hære-*
s. L'humiltà fra tutte le virtù è vn grande ar-
mento di predestinatione; I predestinati son
iamati da Christo suo piccol gregge; *nolite ti-*
re pusillus grex, quia conplacuit Patri vestro
re vobis Regnum; e 'l Venerabile Beda il di-
iara picculo per vna profonda humiltà, per
basso sentimento di se stessi; *ecclesiam suam*
antalibet numerositate iam dilatatam, tamen
que ad finem Mundi humilitate vult crescere, &
promissum regnum humilitate peruenire. E
egorio tiene che, *euidentissimum reproborum*
num superbia est, at contra humilitas, electorũ
34. *moral. c.* 18. S. Bernardo anche numera
i segni della predestinatione l'vdir volentie-
a parola d'Iddio, e delettarsi de i santi discor-
ondato sù le parole di Christo; *qui ex Deo est,*
ba Dei audit. Non habbiam certezza, diceua
anto à suoi monaci, di nostra predestinatio-
ma vna gran speranza di salute vi è per noi,
saran manifesti segni d'esser del numero de
eletti se vdirem con nostro diletto la diuina
ola. *Magna mihi consolatio, est, fratres mei,*
verbo illo Domini; qui est Deo est verba Dei au-
dit

dit; propterea enim vos auditis libenter, quia ex Deo estis, certitudinem enim non habemus, an de numero simus electorum, sed spei fiducia consolatur nos; propter hoc data sunt signa quędam salutis, vt indubitabile sit eum de numero esse electorum, in quo ea signa permanserint; porro inter ea, quæ fiduciam prestant, vnum illud maximè est, qui ex Deo est, verba Dei audit serm. 1. in septuag.

Si dimanda da Teologi, quali siano gl'effetti originati dalla predestinatione. Tutto ciò che venne da Dio determinato in vigore della predestinatione, si dice di quella effetto. La predestinatione è vn'atto, ò decreto efficace della diuina volontà con cui determina di dar la gloria à vn'anima, che è vn fine prefisso nella mente Diuina; alla consequtione di questo vi bisognano i mezzi, onde tutto ciò che da Dio colla sua prouidenza viene ordinato per conseguir detto fine, si dice effetto causato dalla diuina predestinatione; e perche l'istessa consequtione del fine, che è la gloria, e i mezzi à questa ordinati che sono la gratia, le chiamate efficaci, e i meriti vengono della predestinatione Diuina eletti, si dicono di questa effetti; conforme vn medico, che ha nella sua intentione di conferir ad vn'infermo la salute, à questo applica rimedij efficaci, onde sortisce l'intento, si dice caggione non sol de i mezzi, ma ancor del fine inteso. Hor certo è che le chiamate efficaci, con cui Iddio inuita l'anime predestinate ad vna santa vita, la gratia, che gli dona per poter esercitarsi nelle buone operationi, i meriti di vita eterna, che per quelle acquistansi, le determinationi della volontà, e del libero arbitrio al bene, tutto viene originato, e ordinato dalla Diuina

volontà predestinante come mezzi alla conseqution del fine, che è la glorificatione dell'anima predestinata; e la glorificatione istessa, che ottiene l'anima doppo questa temporanea vita è effetto ancor della predestinatione Diuina, che è vna special prouidenza con cui Iddio attende come Padre amoroso à fondare à suoi figli diletti vna pretiosa fortuna per fargli viuere eternamente beati; onde dice l'Angelico; *prædestinatio est causa eius quod expectatur in futura vita in predestinatis, scilicet gloriæ & eius quod percipitur in presenti, scilicet gratię. hic art. 3.*

La difficultà è, se i mali delle pene, e la permissione del peccato siano ancora effetti della predestinatione da Dio ordinati come mezzi à conseguir il fine della gloria. Da nostri Teologi si risponde che sì; le pene, e le tribulationi sono ordinatę da Dio, dice il Crisostomo, per distinguere i suoi figli da tutti gl'altri; *qui non flagellatur, fortassè non est filius*; dunque son vere carezze, apparenti flagelli, e á paragone dell'Eternità beata, che ci meritano, dice l'Apostolo, sono patimenti, che durano à momenti; *momentaneum hoc, & leue tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis*; dunque da Dio furono preparate come sicuri mezzi à predestinati per ottener la vita eterna, purche da vna generosa patienza rendansi meritorij di sì sublime fine.

La permissione del peccato, che consiste nella sottratione della gratia efficace, perche tolta questa che ci mantiene in piedi, ne succeda vna miserabile caduta, dalla speciale prouidenza Diuina anche viene ordinata al bene dell'anima pre-

destinata, onde suol dirsi,che Iddio per sua bontà dal male ne caua vn bene. Fa riflessione à se stessa vn'anima, e si conosce vigorosa, e potente di poter resistere à i sforzi del tentatore nemico; con facilità fa suanire in fumo gl'attentati del demonio; lusinghe del senzo per essa sono come le batterie fatte ad vna fortissima torre; inuiti del Mondo incontrano vna sordaggine costante; moti di carne, stimoli di senso, ribellioni di volontà sono alle prime mosse quietate, e assoggettate al dominio della raggione, alle censure dello spirito; inuaghita di se stessa non riconosce dalla gratia Diuina le sue forze; scordata delle sue fiacchezze non guarda la mano diuina che la mantiene, onde fatta altiera, e superba dice con Dauide, *non mouebor in æternum*; Venghino ad assalirmi le squadre dell'inferno, che io hauerò possanza di poterle tutte sbaragliare: si scatenino contro di me tutti i miei nimici, che io hauerò cuore di restare de loro sforzi vittoriosa, e trionfante, e gli farò conoscere, che con loro confusione, e vergogna verranno con me à cimento. Dio che, *humilibus dat gratiam, & superbis resistit*, gli vuol dare vna scuola d'humiltà, e insegnarli à conoscere da qual mano sia tenuta à non cader ne precipitij: gli sottrahe la sua gratia, e perche senza questa ella resta nelle sue fiacchezze naturali, cade miseramente, onde resta oggetto vergognoso de cachinni de suoi nemici. Così caduta bruttamente, ritorna à se l'anima humiliata, e Dio gli dà lume per conoscere onde gl'è auuenuto si miserabile infortunio, dalla presuntione di se stessa, dal volersi fidar del suo valore, dal non riconoscere dalla

ma-

mano omnipotente lo ſtare in piedi: piange, implora pietà, promette emenda, e Dio impietoſito delle ſue disgratie, gli ſtende la mano per rialzarla, gli ridona la ſua gratia; onde ella reſa addottrinata à ſue ſpeſe comincia vna rigoroſa penitenza per purificarſi de paſſati errori, e non ſolo dà à Dio compita ſodisfatione, ma accreſce più di merito; e poi reſa più cautelata dall'iſperienza delle ſue fiacchezze, caminerà con più riguardo, e circoſpettione per non più cadere, riconoſcendo ſempre dalla diuina aſſiſtenza ogni ſuo potere, & eccola da vna caduta addottrinata à far vita migliore, à dar paſſi più ſicuri per giungere all'eterna vita. Onde Gregorio moralizzando le cadute de giuſti, à cui Dio pone di ſotto la ſua mano potente al dir di Dauide, acciò non reſtino infranti, dice, *Fit vt aliquando ſe hæc gratia vtiliter ſubtrahat, & præſumenti quantum in ſe infirmetur, oſtendat; tunc enim verè cognoſcimus bona noſtra vnde ſint, quando hæc quaſi amittendo ſentimus quia à nobis ſeruari non poſſunt; lib. 2. moral. c. 26.* Anzi dice il medeſimo S. Dottore, che alle volte ſi rende à Dio più grata la vita doppo vna caduta, perche più feruoroſa, e più humile, che vna innocenza, ma per la ſicurezza traſcurata, e ſenza amor feruente; *fit plerumque gratior Deo amore ardens vita poſt culpam quam in ſecuritate torpens innocentia.* Fù più fedele Pietro doppo hauer pianto la perduta fede, onde acquiſtò maggiore gratia di quella che perdè per il ſuo peccato: *fidelis factus eſt Petrus, poſtquam fidem ſe perdidiſſe defleuit, atque ideo maiorem gratiam reperijt, quam amiſit.*

CAPO XXII.

La Riprouatione de Presciti

DA Teologi si distingue la riprouatione; vna ne chiamano negatiua, e l'altra positiua. La negatiua è vna volontá in Dio di negare, o escludere dalla sua gloria alcune anime come cosa indebita all'humana generatione. La positiua è la volontà di punire con pena eterna chi per la colpa ha fatto ingiuria al Creatore. L'Eresiarca Caluino disse fra i suoi pestiferi errori, che Iddio nella sua eternità quando determinò gl'interessi eterni dell'anime senza preueder ne meriti, ne demeriti non solo escluse alcune dalla sua gloria, ma ancor le destinò á pena eterna; onde à questo fine le tira al peccato; bestemmia giá dannata dalla Chiesa. L'Angelico dice, che trattandosi della riprouatione negatiua con cui Iddio solo esclude dal suo Regno come beneficio, e dono, che à niun si deue, ma si dispensa sol per liberalitá Diuina, non preuiddè i demeriti di quelle anime, á cui negò la sua gloria; ma per dar sentenza definitiua di condanna alle pene eterne contro l'anime, di queste ne preuidde i demeriti, e le colpe, con cui nel tempo di loro vita haueuano à farsi ree, e ribelli al suo dominio. *Voluntati Diuinæ de salute hominis duplex voluntas opponi videtur. scilicet voluntas de contradictorio: secundum quam vult aliquem non salvari*

uari, & voluntas de contrario, secundum quam vult aliquem damnare. Prima quidem voluntas non requirit aliquam rationem ex parte voliti, cum salus gloriæ non sit debita naturæ humanæ non enim requiritur ratio, quare non dem alicui, cui dare non debeo. Sed voluntas damnationis respicit rationem voliti ex parte damnati, cum damnatio ex debito inferatur. Ad. Anibald. l. 12. Dio creò le rationali creature con tal conditione di natura, che non potessero pretendere, ne sperare fuor di quella doni più pretiosi, beneficij che escono fuori dell'ordinario, gratie che si solleuano sopra loro meriti naturali; onde se Iddio dalle miniere della sua Onnipotenza caua fuori tesori di gloria, pretiose fortune d'eterna vita, ricche gioie di gratie sopranaturali, egli sol ne è assoluto Padrone, la dispositione di dispensarle á chi più gli piace, depende sol dalla sua libera volontà, dalla sua liberalità; se ad alcuni le dona è effetto sol della sua bontà, che vuole che altri partecipano de suoi tesori; se le nega, non può esser tacciato di partiale; doue non precedono ne meriti, ne demeriti ne pretẽdenti, e nel donatore ne douere, ne obligatione di giustitia, egli puo dispensare i suoi doni à chi più gli piace, e à chi gli nega non fà ingiuria, ne ingiustitia; e se insorgessero le querele di quei che furono esclusi da suoi doni, sarebbe temeraria pazzia, indebita pretensione. Così fù risposto dal Padre di famiglia colà in S. Matteo all'improprie mormorationi de fatiganti, che hauessero da lui riceuuto pari mercede con quei, che non gl'erano stati eguali nelle fatighe; *tolle quod tuum est, & vade: an non li-*

eet mihi quod volo facere? cap. 20. Bisogna dunque porre la bocca in terra, e confessare, che Iddio è supremo Signore, e vniuersal Prouisore, onde ad esso spetta disponere delle sue gratie come gli piace, alcuni chiamando efficacemente alla gloria, altri escludendone, senza preuedere ne meriti, ne demeriti personali, benche quelli con proprij sudori e meriti s'han da guadagnar la corona preparatagli, e questi per le loro ree attioni meriteranno l'inferno.

S. Agostino pur assegna il motiuo, che mosse Iddio à riprouare i presciti, e dice che fù il preueder nel primo genitore, che rappresentaua l'humana generatione, il peccato originale: onde spiegando le parole dell'Apostolo; *Iacob dilexi, Esaù autem odio habui*, dice; *quid oderat in Esaù antequam fecisset aliquid mali, nisi originale peccatum lib. 1. ad simpl. q.* 2. e di Giacob dice; *Cur ergo Iacob dilexit, nunquid peccator nō erat? sed dilexit in eo non culpam, quam delebat, sed gratiā, quam donabat. ibid.* Giacob fù figura de predestinati, Esaù de presciti cō quello, dice il Santo, Iddio esercitò la sua misericordia in segregarlo dalla moltitudine de perduti, e con questo mostrò il rigor de suoi giuditij; *Iacob dilexit per misericordiam gratuitam, Esaù autem odio habuit per iudicium debitum, ibid.* dunque sol la preuisione del peccato originale, non del proprio demerito fù motiuo à Dio di escludere dalla sua gloria i presciti, come più chiaramente si conosce in quelle picciole creature che escono dalla vita senza goder il frutto dell'acque battismali, in queste altra colpa non v'è, che il peccato d'Adamo, e pur son riprouate. S. Tomaso segue l'istesso

so parere d'Agostino. Egli dice che della predestinatione, e riprouatione si può assegnar in Dio motiuo, e ragione, non che sia il merito de predestinati, e demerito de presciti, ma la ragione della predestinatione egli la rifonde nella Bontà diuina, e della riprouatione nel peccato originale. *Electio Dei qua vnum elegit, & alium reprobat, rationalis est, nec tamen oportet quod ratio electionis sit meritum, sed in ipsa electione ratio est diuina bonitas: ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, vt Augustinus dicit q. 6. de verit. art. 2.*

L'humana natura, come discorre l'istesso S. Dottore, fù fatta di fango, ma diuenne materia più corrotta, e più vile appestata dalle putredini del peccato, che entrò al Mondo dalla malitia del primo huomo, onde restò à gl'occhi di Dio oggetto stomacoso e meriteuole della Diuina indignatione, non si scordò però della sua misericordia, siche mosso à compassione e delle sue miserie, e irritato dalla sua disobedienza volle sopra di essa sfogare il suo sdegno, ma temperarlo colle dolcezze della sua misericordia: per non perder tutta la posterità d'vn Padre disgratiato, pensò al rimedio, e fù l'ammirabile mistero dell'Incarnatione del Redentore; predestinò Christo designandolo capo de predestinati, Rè della sua gloria, e in suo riguardo della corrotta natura destinò per pura sua bontà non per meriti, che preuidde, moltissime anime all'istessa gloria come creature del sangue di Christo, che da suoi meriti, e dalla sua Diuina bontà riconoscessero la lor fortuna; ma come Christo colla sua passione si guadagnò il titolo

di Rè, e la iurisdittione alla corona della gloria, ancora quelle con fatighe meritorie se la meritassero. E per dar ancora luogo alla sua giustitia irritata dall'ingratitudine dell'huomo, molti n'escluse da queste gratie, e più sdegnato da proprij e personali peccati, che in quelli preuidde, li destinò alle fiamme dell'inferno: ma quell'anime che escono da questa vita col solo peccato d'Adamo non purificato dall'acque battismali, perche non commissero altro peccato son riprouate dalla sua gloria, non condennate all'inferno: onde dirò con Agostino à predestinati, ò presciti: *qui libarantur à massa perditionis, gratiam diligant: qui non liberantur debitum agnoscant.*

La ragione che s'è assegnata, dice l' Angelico. cioè la diuina bonta e misericordia per quelli che si saluano, e l'ordine, e 'l decoro della Diuina giustitia per quelli che si perdono, é vna ragione in generale: *quare autem non omnes auersos trahit, sed aliquos, licet sint omnes æqualiter auersi, ratio quidem in generali potest assignari, vt scilicet in illis, qui non trahuntur, appareat, & refulgeat ordo diuinæ iustitiæ: in illis autem qui trahuntur, immensitas Diuinæ misericordiæ.* Ma perche sù quell'anima in speciale Iddio getta gl'occhi suoi amorosi per liberarla dalla commune miseria, e vn'altra non degna de sguardi della sua pietà, dice l'istesso S. Dottore, che non può assignarsi ragione, che ci conuinca, ma sol può rispondersi, che così piace alla Diuina volontà; *quare autem in speciali trahat hunc, & illum non trahat, non est ratio aliqua, nisi beneplacitum Diuinæ voluntatis.* E S. Agostino in-

intorno à questo special amor di Dio á fauor d'vn'anima e non dell'altra c'auerte à non far niun giuditio, a non volerlo giudicar col nostro senno; perche la cosa è così profonda, e così secreta nel cuor d'Iddio, che per ogni cosa, che diciamo, potriamo cadere in qualche errore; *quare illum trahat, & illum non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare*. Concludiamo col maestro delle sentenze, che dalla parte di Dio in determinar gl'interessi eterni dell'anime v'è ogni rettissima verità, ogni raggione, nascosta al nostro corto sapere. *Elegit ergo eos quos voluit gratuita misericordia; ita etiam reprobauit quos voluit, non propter futura merita, quæ præuideret, veritate tamen rectissima, & à nostris sensibus remota.*

Ma quelche S. Agostino dice parlando del peccatore indurato nella malitia dall'ostinatezza del peccare mi fà tremare, perche se auuiene in punto di morte, l'anima è spedita, *cum vult non potest, quia quando potuit noluit; ideo per malum velle, perdidit bonum posse*. Apre Iddio la sua liberal mano, e carica vn'anima de suoi beneficij, delle sue gratie sofficienti, & efficaci, onde possa stare in piedi, e non cadere ne precipitij del peccato, e però con verità può Iddio dire, *quid vltra debui facere vineæ meæ, & non feci, Isai. cap. 5.* Io l'ho fatto entrare per mezzo del battesimo per le porte della mia Chiesa, doue gl'ho fatto ritrouare vna facilissima strada, che porta con sicurezza al Paradiso nella copia de sagramenti, nell'aiuto de miei ministri, nell'esortatione de predicatori, nell'esempio de

buoni, nella protettione de miei Santi, nelle mie interne ispirationi, nel sangue del Redentore. nelle promesse di vita eterna; ma quest'anima amica più della sua carne, che del suo Iddio, allettata più dal senzo, che dalle mie chiamate, inuaghita più dell'apparenze del Mondo, che della croce di Christo, ha preso la strada de mondani, che porta all'inferno; camini pure à modo suo, corra à suo capriccio, io la lascio, giache ella da me sua sicura guida si vuole partire; le mie gratie gli toglio, sono salutifero pane de miei eletti, non l'ho da buttare à cani, che van dietro à vn arido osso, che gli dà à rodere il Mõdo. Oh; e chi potrà togliere dalla sua pessima via quest'anima miserabile da Dio abandonata ne perniciosi capricci del suo volere, chi potrà correggerla. e farla ritornare in senno, se da Dio vien dispreggiata in pena dell'ingiurie che n'ha riceuuto, e dell'ingratitudine cõ cui ha corrisposto alla magnificenza de suoi doni, alla finezza de suoi amori? Quanti zelanti ministri gli mostrano i precipitij in cui va à cadere, & ella dura; quante orationi da pij fedeli à Dio si porgono à suo fauore, & ella ostinata; si cerca d'atterrirla colle fiamme dell'inferno, con i lampi della Diuina giustitia, che già accesa minaccia fuoco, & ella à tanti lumi più che mai cieca; finalmente apre vn po l'occhio, vede il precipitio in cui sta per cadere di eterna dannatione, vorrebbe con Dio riconciliarsi, butta qualche imperfetto sospiro, percuote alle porte della misericordia, e le troua incatenate, e sente dirsi *nescio vos*: e perche tanta rouina? perche dice il

San-

Santo Dottore, *quando potuit noluit*, quando possedea, e hauea nelle sue mani le gratie Diuine, le perdé per sua colpa; hora *cũ vult, non potest & per malum velle, perdidit bonum posse*: in pena de suoi peccati gli furono tolte anche gl'aiuti sufficienti per poter conuertirsi á Dio.

Questa é la legge ordinaria, che Iddio neghi le sue gratie à chi se ne rende indegno, e che abãdoni come cadauere della gratia, chi da se ha licentiato l'autor della vita sopranaturale; *Deus amissus*, dice Agostino, *mors animæ*, ma Iddio, che é sopra ogni legge, e che alle volte opera fuor d'ogn'ordine, come parla l'Angelico, mosso sol dall'abondanza della sua bontà, e per mostrar quanto sia grande la sua misericordia, ne maggiori eccessi della nostra ingratitudine fa spiccare la grandezza della sua pietà; preuiene col suo aiuto à chi colle colpe dà impedimento alla sua gratia; *licet autem ille, qui peccat impedimentum gratię pręstet, & in quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere; tamen quia Deus preter ordinem rebus inditum operari potest, sicut cum cęcum illuminat, vel mortuum resuscitat, interdum ex abundantia bonitatis suę, etiam eos qui impedimentũ gratiæ præstant, auxilio suo pręuenit.* Apre egli pietoso di nuouo la mano, e ridona all'anima disperata gl'aiuti sufficienti, santi pensieri, pij affetti di volontà rimorsi di coscienza, desiderij di penitenza, e forse anche di essa l'essercitio, effetto della gratia efficace; ma quanto habbi da star in piedi l'anima rialzata, e se habbi da terminar la vita presente in penitẽza finale in gratia di Dio, ogni vn tema di se stesso, *qui stat, videat ne cadat.*

CAPO XXIII.

La Diuina Trinità.

CVriosità mi spinge à riflettere perche l'espressa notitia del profondo mistero della Diuina Trinità non venisse al Mondo, che doppo tanti secoli, e sol cominciò la fede di crederlo espressamente quanto ce l'insegnò il Redentore, e n'inpose à suoi discepoli il manifestarlo à tutte le nationi; *euntes docete omnes gentes, bahtizzantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*. Non fù sempre Iddio trino in persone, & vno in essenza; non hebbe queste eccellenze infallibili dureuoli à misura d'Eternità? Dio è immutabile nelle sue perfettioni, dunque prima dell'antichità de secoli, sempre vi fù vn Padre infinitamente fecondo, che generasse vna prole non meno antica di lui, non da lui dependente, ne cagionata, ma sol principiata, e che dal reciproco amor d'vn Padre, e d'vn Figliuolo ne procedesse vn Spirito Diuino dell'istessa Diuinità, e sostanza. E perche Iddio non si seruì degl'antichi Patriarchi per manifestare al Mondo questo altissimo, e principal mistero di nostra Fede? L'Apostolo m'apre la mente con dire; *olim Deus loquens Patribus in prophetis, nouissime diebus istis loqutus est nobis in Filio.* Per fondare vna fede à credenti del più sublime mistero non bastaua bocca d'huo-

mo; per autorizzare vna credenza delle cose più nascoste, che sormonta ogni humana capacità vi bisognaua l'istessa parola di Dio, vn Verbo incarnato, l'istessa Sapienza Diuina. E chi hauerebbe dato credenza ad humana bocca attestante vn Dio non multiplicato nel ternario delle sussistenze, vna Diuinità indiuisibile commune à più persone: in vn'istesso, numero, & vnità, principio senza causalità, relationi senza dependenza, prima persona con eguale antichità colla secõda, e la terza coll'istessa duratione delle prime? Ma quando parla l'istessa verità, che nõ può ingannar, ne puo fallire, cessa ogni dubio, ogn'vn tace, crede, e adora in vn mistero sì alto processioni senza moto, più antiche de secoli, e sempre nuoue, sempre in principio, ma in tutta perfettione, vn indiuisa sostanza in tre distinte sossistenze, vna vnicà nella Trinità, e la Trinità in vna vnità; vn'infinita facondia espressa in vna sola parola: vna simplicità in sommo grado che accorda colle distintioni,

Ma l'autor delle mẽsogne per mezzo de suoi falsarij ministri ha cercato d'oscurare i splendori della Diuinissima Trinità coll'ombre de gl'errori inuentati dall'humana ambitione cercando nouità perniciose con vna scienza naturale, doue questa non ha occhi in dar la mira tant'alto, benche non habbi principij contrarij, e ripugnanti alle verità sopranaturali. Sabellio, & Ario iniquissimi heresiarchi addottrinati nella scuola del demonio furono gl'inuentori de principali errori intorno alla verità del Sacrosanto mistero della Trinità. Sabellio dicea esser in Dio vna natura, & vna persona, e se

nel-

nelle scritture s'asserisce la esistentiere di più persone, egli la spiegaua per la diuersità di più officij, e funtioni essercitate da vna medema persona; siche l'istessa, dicea egli, si dice Padre, perche non generato, e principio della creatione: quando prese carne nell'vtero della Vergine, acquistò titolo di Figliulo: e come santificatore delle Creature rationali, si chiama Spirito Santo, onde Tertulliano irridendolo disse: *hæresim intulit, Paracletum fugauit, & Patrem crucifixit*. Ario volea in Dio più persone, ma negaua in queste l'vnità della natura e nel Verbo la consustantialità col Padre diuino, onde non lo confessaua di quello Figlio naturale ma adottiuo, non Dio, ma creatura, non Coeterno, ma creato nel tempo, non eguale in potenza, ma sol ministro della Diuina virtù. Macedonio cōfessaua nel Padre, e nel Figliuolo l'istessa natura Diuina, e fuor di queste non voleua altra persona eguale in essenza, e chiamaua lo Spirito Santo seruo, e ministro di Dio: ma questo ternario diabolico d'huomini hereticali, che con false inuentioni hanno cercato d'infettare la Chiesa, e oscurare la luce del ternario Diuino, decoro, e principal mistero di nostra Fede, nell'altro Mondo haueranno conosciuto per isperienza nelle tre Diuine persone l'istessa natura, e potenza, quando da quelle saranno stati condannati all'inferno, oltre che lo Spirito Santo spirò à Padri de concilij di dargli con fulmini delle censure vna caparra di loro dannatione.

Nelle sagre scritture dell'antica legge non si fa espressa mentione delle Diuine persone della Sacrosanta Trinità, ben vi è qualche lume, onde

de i Santi Patri han potuto coll'espositioni asseguirne la verità, ma in quelle della nuoua legge è manifesta la dichiaratione di vn tanto misstero, onde hora v'è obligatione di crederlo come principal articolo di nostra Fede, e fondamento della Religione Christiana. Doue la scienza naturale non basta à dimostrarci l'euidenza d'vn mistero sopranaturale, supplisce l'autorità d'vn Dio riuelante, che nelle sue testimonianze auanza, e supera tutte le dimostrationi de i discorsi naturali, e l'euidenze delle scienze; questo bensì che non trouerémo ripugnanza, fra le naturali scienze, e le verità sopranaturali anzi con quelle si ributtano tutte l'oppositioni, che s'inuentano contro queste. Hor noi habbiamo le riuelationi d'vn mistero si grande occulto alla raggione naturale dall'istessa bocca d'vn Dio incarnato; egli vscito dal sen del suo Padre Diuino per istruirci de i segreti della Diuinità ne ha insegnato l'altissimo mistero della Trinità, e n'impose à suoi discepoli la carica di manifestarlo a tutte le nationi; *euntes docete omnes gentes, baptizzantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*; sopra le cui parole nota S. Tomaso, che l'vnità dell'essenza s'esprime per quella parola, *in nomine*, e per l'altre la Trinità delle persone Diuine. E l'Euangelista Giouanne che fù segretario del cuore di Christo parlando delle tre Diuine persone conclude, *& hi tres vnum sunt*, onde dimostra che colla Trinita delle persone concorda l'vnità dell'essenza.

S. Tomaso assegna due congruenze, onde in Dio s'arguisce esserci la real distintione di persone

sone perche ragion naturale non vi puo essere, che la dimostri come cosa che non è fra i termini della natura. La prima si é, che in Dio s'ha da ritrouare vna vera, e perfetta amicitia in sommo grado, perche essendo egli purissimo atto dice in se tutte le perfettioni depurate dall'imperfetto, fra le quali v'è vna vera amicitia, ma questa necessariamente deue passar scambieuolmente fra più amici fondata in vn reciproco affetto; non puo essere in sommo grado fra Dio e le creature, perche queste non hanno bontà che possi amarsi in sommo grado, deue dunque restar dentro di Dio, e in lui deue ritrouarsi chi ama, e l'oggetto amato, vna persona amante, e l'altra che corrisponda con eguale amore. L'atra congruenza é che Iddio essendo sommo bene deue communicarsi, e diffondere ad altri la sua bontà, alle creature puo communicare la sua somma bontà, ma non in sommo grado, dunque dentro di se si deue ritrouar chi communica la Diuina bontà, e à cui si communica. Non vi è perfetta giocondità, ne felicità compita senza compagnia, e lo sperimentiamo in noi stessi, che nel godimento delle nostre allegrezze, de nostri beni sempre desideriam le compagnie dè gl'amici, la solitudine amareggia ogni cosa; la compagnia delle creature, come di mancheuole bontà non puo à Dio esser di perfetta allegrezza nel godimento d'vn'infinito bene, dunque non puo esser d'altri, che di persone Diuine.

Ma le Diuine persone che godono in Dio vna felicità perfetta non possono esser ne più, ne meno di tre, e cosi deue tenersi di Fede; oracolo

vscito dalla bocca Diuina. N'assegna anche la raggione S. Tomaso, perche in Dio v'è vna sola persona improdotta, & è il Padre Diuino, e due prodotte, e sono il Verbo, e lo Spirito Santo. Non tutte sono improdotte, perche altrimente non potrebbe assignarsi l'origine, e'l principio, onde procedono l'altre, e le processioni in Dio son due, vna dall'intelletto, onde procede il Verbo, e l'altra dalla volontà onde procede lo Spirito Santo. Le due persone prodotte sono consustantiali alla natura del Padre, non creature le piu perfette, come Ario dicea. Christo parlando di se stesso disse; *Ego & Pater vnum sumus*, non solo per vnione d'affetto, ma ancor per vnità di natura, come dimostrano i principali Dottori di S. Chiesa Basilio, e Crisostomo; e S. Agostino con questa autorità, insorgendo contro Ario, e Sabellio dice: *quod ait, vnũ, audiant Ariani; quod ait, sumus, audiant Sabelliani*. Il Verbo Diuino se è figlio naturale del Padre deue almeno con quello conuenire in natura specifica, ma perche habbiamo dalla Fede, che la natura Diuina sia essentialmente vna, ne puo multiplicarsi, ne siegue che nel Padre, e nel Figliuolo Diuino vi sia vnità di natura. Dice Ario, che Christo si chiama Figliuolo di Dio come ogn'altra creatura rationale per raggion d'adottione fondata nella più perfetta santità, non per descendenza di generatione. Ma gli rompe le parole in bocca l'Apostolo Giouanne, che chiama Christo vnigenito del Padre, perche vnica prole generata dal suo intelletto; che se fosse sol Figlio adottiuo, e 'l più caro, perche il piu santo fra Figliuoli, gl'hauerebbe attribuita

ta sol la primogenitura. Come anche Pietro Apostolo fù lodato dal Redentore, perche fra gl'altri che 'l chiamauano chi Elia, chi Geremia, o vno de Profeti, egli sol 'l confessò Figliuol di Dio viuente à differenza de figliuoli adottiui. Ma se le scritture Diuine dichiarano Christo minore al Padre à lui soggetto, e obediente, che da lui riceua la potestà, e l'honore, tutto ciò, e altro che dimostra inferiorità al Padre s'intende non della Diuina natura, in cui gl'è eguale, ma sol della natura humana, in cui gl'è inferiore.

Lo Spirito Santo non meno del Padre, e del Figliuolo è Iddio, all'vno, e l'altro consustantiale, e coeterno. Le Diuine scritture fanno testimonianza della sua Diuinità; le sagre radunanze de concilij hanno fulminato con censure, e la giustitia della Chiesa ha castigato col fuoco chi ha hauuto ardimento di contradire alla Deità di questo Diuinissimo spirito. Egli ha tutti i caratteri d'vn vero Iddio, e tutte l'eccellenze infinite. L'Apostolo S. Pietro dice che egli è la beatitudine de gl'Angioli; *Spiritu Sancto misso de Cælo, in quem desiderant Angeli prospicere*. Il Profeta Daniele dice che è proprio della Diuinità riuelare i nascosti misteri; *est Deus in Cælo reuelans mysteria*; e l'Apostolo dice, che lo spirito Diuino riuela i misteri; *Spiritus loquitur mysteria*, onde parlò per la bocca de Profeti, manifestando i più nascosti misteri della nostra Fede. E solo di Dio l'essere immenso, e occupar di se tutto il creato, onde dice di se, *Cælum, & terram ego impleo*; e questa eccellenza conuiene allo Spirito Santo, come s'attesta nella sapien-

za

ræ, *Spiritus Domini repleuit orbem terrarum*; c. 1.

Supposta in Dio la distintione reale delle persone Diuine in vnità di natura, sono necessarie le processioni, per cui vna persona procede dall'altra, communicando vna all'altra l'istessa natura. La verità di queste Diuine processioni non si può dimostrare con raggione naturale, perche la natura non puo dimostrar l'euidenza se non di quei oggetti, che son racchiusi dentro i suoi termini; e quelle sono verità sopranaturali, onde bisogna ricorrere alle Diuine scritture, in cui parla Iddio, e ci riuela misteri profondi. Nell'Ecclesiastico si dice, che la Sapienza Diuina nasce dalla bocca dell'Altissimo, cioè dall'intelletto fecondo del Padre Diuino. Christo di se stesso dice, *ego à Deo processi. Ioan.* 8. e parlando dello Spirito Santo disse, *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis à Patre, Spiritum veritatis, qui à Patre procedit. Ioan.* 15. Nel Simbolo autorizzato da Padri del Concilio niceno si fà mentione delle processioni del Verbo, e dello Spirito Santo dal Padre Diuino. *Credo in Deum Patrem, & in Iesum Christum Filium eius vnigenitum, & ex Patre natum antè omnia sæcula; Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verũ de Deo vero; Credimus in Spiritum Sanctum Dominum, & viuificantem, & ex Patre procedentem, & cum Patre, & Filio adorandum.*

Benche vna persona proceda dall'altra, non però la persona che procede, e si produce riconosce l'altra da cui procede, come sua causa, da cui dipende; la causa perche dà all'effetto vn essere dal suo distinto, fà che da se depẽda, e à se si subordini: ma nella persona che procede è l'istessa

stessa natura che è nel producente; onde il Padre Diuino si chiama sol principio, & origine del Figliuolo, e dello Spirito Santo senza subordinatione, e depēdenza di queste persone a quello; sol vi è fra le Diuine persone vna necessaria connessione, per cui l'vna non puo essere senza l'altra, ne il proceder l'vno dall'altro esigge distinta natura; questo è proprio delle cause, e degl'effetti, onde in questi rispetto à quelle vi è dependenza, e subordinatione, ma basta che l'istessa natura, e vn'istesso simplicissimo essere sia in vn modo nella persona producente, e in vn'altro nella procedente; vn modo ha il Padre di sussistere nella natura Diuina, diuerso dal modo di sussistere, e del Figliuolo, e dello Spirito Santo. Ne pregiudica all'eternità delle due persone che procedano dal Padre, come origine, e principio, sol la priorità di duratione esclude dall'eternità cio che siegue; non hebbe la duratione il Padre Diuino come origine ne anche per vn istante senza la duratione, e del Figliuolo, e dello Spirito Santo; si come non fù prima il Sole, che i suoi splendori; nell'istesso istante che fù quello, questi si diffusero; così nell'istesso istante dell'eternità, che sempre dura indiuisibilmente senza principio, senza fine, & è il Padre, e da lui nasce il Figlio, come vn splendore eterno da vn Sole eterno, e nell'istesso eterno istante dall'vno e l'altro amanti si spira vn amor reciproco, che è lo Spirito Santo. Siche l'anteriorità del Padre si dice priorità d'origine, e di principio, non di tempo, e di duratione rispetto all'altre Diuine persone. Così ancora le due persone non si dicono

cono di conditione mendicante, perche dal Padre à loro si communica la natura, ma son dotate de gl'infiniti tesori della Deità non meno del Padre; all'hora dice S. Tomaso vno è pouero, e mendicante, quando riceue cio che non hauea, ma quando fù sempre in possesso di sue ricchezze, sempre fù ricco, mai in pouertà. Il Diuino Verbo, e così dello Spirito Santo, mai fù senza la Diuina natura, nell'istante dell'eternità dal Padre gl'è communicata, e prima dell'eterna communione non fù senza la Diuina natura, sempre possedè tutti i tesori delle paterne eccellenze. *Recipiens antequam recipiat indiget, ad hoc enim accipit, vt indigentiam repleat, sed postquam iam acceperit, non indiget, habet enim quo indigebat. Si ergo aliquid est, quod receptioni non præexistit, sed semper est in recepisse, hoc nullo modo est indigens. Filius autem non sic accipit à Padre, quasi prius non habens, & postea accipiens; sed quia hoc ipsum quod est, habet à Patre, vnde non sequitur quod sit indigens. quest. 10, de pot. art. 1.*

Si questiona da Teologi intorno alle Diuine processioni, e si domanda, perche quella del Verbo sia generatione, onde è Figlio dell'eterno Padre, e non quella dello Spirito Santo; e ciò habbiam per articolo di Fede espresso nel Simbolo di S. Atanasio, *Filius à Padre solo est, non factus nec creatus sed genitus. Spiritus Sanctus à Patre, & Filio, non factus nec creatus, nec genitus, sed procedens.* Ciò che è di fede non hà raggion naturale che 'l dimostri, anzi al nostro corto sapere par, che lo Spirito Santo ancor si dica generato, perche se la generatione de viuenti si de-

finisce, *origo viuentis à viuente coniunсto in similitudinem naturæ*, lo Spirito Santo non men è viuente che il Figliuolo, & é al suo principio congiunto per vnion di natura, e per l'istessa raggion à quello similissimo, onde S. Agostino confessaua di se stesso non saper distinguere la generatione del Verbo dalla processione dello Spirito Santo; *distinguere inter illam generationem, & hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. lib. 3. contra maximi.* E il maestro delle sentenze dice che mentre stiamo in questa vita nõ sapremo distinguere la generatione del Figliuolo Diuino dalla processione dello Spirito Santo; *inter generationem Filij, & processionem Spiritus Sancti, dum hìc viuimus, distinguere non valemus; in 1. dist. 13.* e con raggione, perche i discorsi mendicati dalla natura sono come ombre rispetto al Sole della Diuinità, che solo nella Patria della luce si vede suelato.

S. Tomaso però assegna vna raggione la piu probabile. Egli dice, che il verbo diuino è Figliuolo dell'eterno Padre, e la sua processione, è generatione, non quella dello Spirito S. perche quello procede dall'intelletto Diuino, e questo dalla volontà. Son diuerse le funtioni di queste potenze. L'intelletto per conoscere gl'oggetti, in questi si trasforma, almeno nell'essere intentionale, e representatiuo, e à se gl'assimila perfettamente, onde il Filosofo dice che l'anima per mezzo dell'intelletto cognoscitiua, in vna certa maniera diuien tutte le cose che conosce; á guisa dello specchio, che par si mascheri dell'imagine di quei oggetti, che gli si paran d'auanti, e in se l'esprime; onde l'intelletto produce

vna

vna specie espressa, o verbo della mente in tutto simile à se trasformato nell'oggetto. Non così la volontà, perche non è potenza assimilatiua, ma amante, e'l suo special modo d'operare, è di portarsi rapita dall'amor all'oggetto amato per goderne la bontà o reale, o apparente. *Sciendum est*, dice il Santo Dottore, *quod hæc est differentia inter intellectum, & voluntatem, quod intellectus fit in actu, per hoc quod res intellecta, est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam, hic art.4.* Onde caua il Santo Dottore, che il Verbo eterno perche procede dall'intelletto Diuino, in vigor della sua processione porta seco la similitudine del Padre espressa nella sua natura, che è l'istessa del Padre; e se il generante genera vn suo simile, il Verbo diuino in procedere dalla prima persona per mezzo dell'intelletto, da quella nasce con eterna generatione vnigenito, in se assorbendo infinite perfettioni filiali. Onde dice l'istesso Santo; *Processio igitur, quæ attenditur secudum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis, & in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile.* Ma la processione che s'origina dalla volontà non porta per virtù della processione seco la similitudine nella natura fra il principio, e quello che procede, ma sol vn'impulso d'amor verso l'oggetto amato; onde nella Diuina Trinità quelche procede per modo d'amor non puo dirsi genito, e Figliuol, ma spirito, che significa vna motione vi-

tale d'vn'amante che dall'amor si rapisce all'oggetto amato, onde conchiude il Santo. *Processio autem, quæ attenditur secundũ rationem voluntatis, non consideratur secundum similitudinẽ, sed magis secundũ rationẽ impellentis, & mouentis in aliquid. Et ideo quod procedit in Diuinis per modum amoris, non procedit vt genitum, vel vt Filius, sed magis procedit vt spiritus, quo nomine quædam vitalis motio, & impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moueri, vel impelli ad aliquid faciendum.*

È verità filosofica, che l'attioni benche vadino à terminar all'istesso termine, pur son diuerse se han diuerso modo d'operare, e di terminare. In Dio benche la processione del Verbo, e quella dello Spirito Sãto hãno l'istesso termine della natura Diuina communicata si all'vno, come all'altro, onde e 'l Verbo Diuino, e lo Spirito Santo son simili al Padre eterno anzi vno nell'identitá della natura. Ma perche il Verbo in rigor della sua processione nasce come simile alla natura del Padre, e questo gli la cõmunica per assimilarlo á se, però la processione del Verbo si è generatione, che ricerca la similitudine fra'l generante e'l generato. Ma nella processione dello Spirito S. non si considera la similitudine nella natura fra se, e'l suo principio, benche questa vi sia, ma sol si attende al suo modo special che ha di spiratione, e d'vn'amor reciproco spirato da due amanti, dal Padre, e dal Figliuolo, che s'amano con amor eterno, onde lo Spirito Santo non puo dirsi Figliuol, perche la sua processione non s'origina dal suo principio per assimilarlo formalmente, e in vigor della sua processio-

sione dalle Diuine persone, da cui procede. Questa dottrina riceue maggior chiarezza da vn esempio dell'angelico Dottore. Se vno, dice egli, riceuesse da vn'altro la sua natura non per via di generatione, ma con altro modo, se per esempio vn'huomo per concessione Diuina con vna parte del suo corpo conponesse vn'altro huomo, o come vn'artefice fà le sue opere artificiose, questo di quello non puo dirsi Figlio, perche non nato da esso; benche nella natura che da lui riceuè, gli sia simile. Così lo Spirito Santo benche sia simile al Verbo, e al Padre nella natura, ma perche questa similitudine non l'ha in vigor della sua processione, e secondo le leggi, e conditioni della generatione, non puo dirsi genito, e Figliuolo. *Si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret, vt puta si aliquis homo virtute sibi Diuinitus ad hoc concessa hominem faceret ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis Filius non diceretur, quia non procederet ab eo vt natus. 4. contra gentes cap. 23.*

Le processioni in Dio sono il fondamento, oue si fondano le relationi Diuine, per le quali si distinguono realmente le persone; perche dal Padre procede il Figliuolo, nel Padre é la relatione di Paternità al figlio, & in questo la filiatione, con cui come vnigenito guarda il Padre; e perche dal Padre, e dal Figliuolo procede lo Spirito Santo in quelli v'è la relatione di spiratione attiua, e in questo la passiua. In queste Diuine relationi si fonda, e sussiste il sacrosanto

misterο della Trinitá , che è il fondamento della nostra Fede, il più nobil decoro della Religione Christiana, il più merauiglioso spettacolo delle menti Beate. Intorno à queste relationi Diuine alcune cose son certe, & altre litigiose da decidersi colle raggioni più probabili. E certo che in Dio vi siano reali relationi, perche oltre le definitioni de Concilij dice S. Tomaso, che senza di esse non sussiste la Trinità, perche il Padre Diuino è tal per la relatione di Paternità per cui s'ordina al Figliolo, e questo per la filiatione con cui guarda il Padre. *Pater*, dice il Santo Dottore, *non dicitur nisi à Paternitate, & Filius à filiatione, si igitur Paternitas, & filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter Pater, aut Filius*, *hic art.* 1. E certo che le relationi Diuine à differenza delle create sono sostantiali, perche Iddio essendo atto purissimo non è capace di forme accidentali, che seco portano le mutationi; è certo che le relationi, dalla Diuina essenza non si distinguono realmente come due entità, altrimente le Diuine Persone non sarebbono simplicissimi enti, come conuiene à chi è purissimo atto, ma composte di relatione, e d'essenza.

La difficultà si riduce se fuor della distintione reale, con cui si distingue vn'entità dall'altra, si potesse assegnar altra distintione fra le relationi, e la diuina essenza, che concordasse colla multiplicità delle relationi l'vnità dell'essenza. Non sapendo ne Ario, ne Sabbellio far questa concordanza, ne volendo esser discepoli obedienti della Fede, che da noi sol ricerca la credenza, regolandosi dal proprio capriccio diedero in due

due estreme heresie. Ario colla multiplicità del le relationi ammise la pluralità dell'essenze; e Sabelliò per l'vnità della natura Diuina non volea in Dio altro che vna persona, onde questo negò la Trinità, e quello Iddio. Noi diciamo, e nel trattato de gl'attributi Diuini ne habbiam parlato diffusamente, che in Dio non vi sia niuna distinzione reale fra la sua essenza, e gl'attributi, e proprietà Diuine; Le reletioni sono ancora proprietà della Diuina natura, non assolute, mà relatiue, onde per non pregiudicare alla semplicità della natura Diuina, che è vn'atto puro, diciam che le relationi siano identificate, e vna cosa istessa colla natura Diuina, ma questa per la sua infinita perfettione ha in se tal eminenza e virtù, che contiene raggioni di assoluto, e di relatiuo, onde quelle perfettioni che nelle creature sono distinte per raggion della loro limitatione, in Dio per raggion d'eminenza sono identificate, seconde la verità di quell'assioma, che le cose distinte, e disperse ne gl'inferiori, si ritrouano vnite ne gl'enti superiori, perche questi per la loro eccellenza s'inalzano sopra piu enti, e in vna sola forma contengono più perfettioni; come per esempio la sola virtù di vegetare si ritroua nelle piante, ne bruti la virtù di sentire, ma nell'anima rationale come in causa eminente queste potenze si ritrouano medesimate; nelle cose create la sostanza è ente assoluto, che non è in ordine ad altro, mà l'essenza della relatione si costituisce per vn'ordine, e rispetto al suo termine; in Dio per la sua eminenza, e virtù per cui equiuale à più cose, e le raggioni assolute, e le perfettioni relati-

ue si contengono medesimate sotto l'istessa forma della Diuinità, onde in questa non ammettiamo distintione reale ma sol virtuale fra la natura Diuina, e le sue proprietà relatiue.

Per l'istessa eminenza, e virtuale distintione si possono verificar di Dio predicati contradittorij, perche se de due cose distinte si verificano, Iddio per la sua eminenza equiuale à piu cose distinte, onde di lui ancor si possono verificare; e perche in Dio è l'istesso essenza, e relatione, può dirsi l'essenza è communicabile, non le relationi; il Diuino Padre communica al Figliuolo la sua natura, non la Paternità, di cui non è capace; il Padre, e'l Figliuolo communicano allo Spirito Santo la Diuinità, non le proprie relationi, Nelle cose create ancor ciò si ritroua; l'anima rationale è vna, e contiene con eminenza in se più gradi, e più virtù, che negl'altri soggetti sono distinte, in essa son medesimate, e pur quando si communica alle parti del corpo, tutta ad ogni parte si communica, ma non totalmente, e con tutti i gradi, e virtù, che contiene, onde ad vna parte si communica colla virtù sol vegetatiua, per darli la crescenza, ad vn altra ancora colla virtù sensitiua per farla esercitar nelle funtioni de i sensi, e in vn'altra l'anima esercita il grado intellettiuo, e fa le sue più nobili operationi, e pur doue ella è, ha seco tutti i suoi gradi, ma non per communicargli ad ogni parte del corpo humano, perche non capace d'ogni sua perfettione; onde dell'istessa anima si puo verificar che sia communicabile, e non communicabile secondo diuersi gradi, che in se contiene non distinti, ma con-

tal

tal eminenza, che equiuagliono à più perfettioni distinte. Se questa eminenza conuiene alle creature; senza limitatione, e con infinita perfettione à Dio conuiene nelle sue operationi, e funtioni, che fa dentro di se.

V'è vn verissimo principio in filosofia, che tutte le cose che conuengono in vn terzo, conuengono ancor fra di loro; *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*; se dunque come dicemmo, e habbiamo dalla Fede, che le Diuine relationi sono identificate nell'istessa natura, come può essere, che fra di loro siano realmente distinte, anzi opposte con oppositione relatiua? Questa difficultà oppresse in tal maniera alcuni ceruelli torbidi, che facendosi regolar più dalla raggione naturale, che dall'ossequio, che si deue alla Fede diedero nell'eresie, negando in Dio più persone Diuine, o ponendoui più nature, non riflettendo che i misteri della Fede sono verità sopranaturali, onde non vi é raggione naturale, che li possi con euidenza dimostrare, ma bisogna cattiuare la nostra mente à crederli come autorizzati dalla Diuina testimonianza, che é di maggior peso, e nel fondar verità è sopra ogni lume somministratoci dalla natura, benche in questa possiã trouar raggioni per far suanire tutte le difficultà, che si potessero inuentare, perche la Fede non si oppone à i principij della natura, ne è contro la raggione. S. Gregorio Nisseno chiama enigma sacratissimo questo Misterо di tre persone Diuine fra loro distinte; & in vna natura identificante, e che la sua perfetta intelligenza s'acquisterà nella beatifica visione. Con tutto ciò ci seruiremo del lume naturale

non per mostrarne l'euidenza, mà per risponderе alle difficultà, che pare s'oppongano alla verità di questo sopranaturale mistero, e particolarmente al sudetto principio filosofico, che non sol si deue verificar delle cose create, ma anche delle Diuine.

Bisogna dunque ritornare alla memoria quel che habbiam detto di sopra, che la Diuina essenza per la sua eminenza contiene, e identifica in se le perfettioni, che nelle creature sono distinte, salue però le loro raggioni, perche in Dio non si disperdono, ma s'inalzano à maggior perfettione, onde benche in Dio s'dentificano le Diuine relationi, restano però nelle loro ragioni, & essential concetto. Vn'entità semplicissima è la Diuina essenza colle sue relationi, onde contiene sotto vna sẽplice forma della Diuinità, e le perfettioni assolute, e le relatiue, ma le relatiue si lasciano, nel loro concetto essentiale, che è d'opporsi al lor correlatiuo, & per raggion di tale oppositione fra lor realmente si distinguono, onde benche s'identificano nell'vnità dell'essenza Diuina, in cui conuengono perfettamente, non però da loro si toglie la distintione fondata nella loro oppositione relatiua. Da ciò si caua l'intelligenza del sudetto filosofico assioma, cioè che le Diuine relationi sono l'istessa cosa, e identificate in quel mezzo, e in quell'vno terzo, in cui conuengono, ma non in altro, in cui disconuengono, e s'oppongono. Conuengono nell'vnità della natura Diuina, e in questa solo s'identificano, disconuengono per l'oppositione relatiua, e in questa si distinguono. Siche il Padre, il Figliuolo, e lo Spirito Santo, perche han l'istes-

l'istessa natura, in questa sono identificati, mà perche ogni persona Diuina si costituisce per vna special relatione, per cui l'vna all'altra s'oppone, però nella raggion di relatione le persone Diuine si distinguono realmente. Onde doue si ritroua la Diuina essenza è necessario ritrouarsi tutte e tre le Diuine persone, ma doue si ritroua vna special personalità e relatione, nō può ritrouarsi ancora l'altra, perche v'interuiene l'oppositione relatiua, e però doue è natura Diuina v'è il Padre, il Figliuolo, e lo Spirito Santo, ma doue è Paternità, non vi é filiatione, perche l'istessa natura communicata ad vna persona nō porta seco, o pur non communica tutta la sua virtù, ma secondo la capacità del termine à cui si communica; quando si communica al Figliuolo, non gli communica ancor la paternità, di cui non é capace, come dicemmo ancora dell' anima rationale, che non ad ogni parte del corpo humano communica tutti i gradi, e virtù che contiene, ma li dispenza secondo la capacità di ciascuna parte. Tutto cio si spiega dal nostro S. Dottore. Egli dice. *Si aliquando, duo sunt idem secundum id quod idem sunt, in quocumque est vnum, est & alterum. Paternitas autem, & essentia Diuina sunt idem secundum esse, & ideo sicut in Filio est esse essentiæ, ita & in Filio est esse paternitatis, quia in Diuinis non est nisi vnum esse. Sed Paternitas habet aliquid in quo non vnitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quę est alia à ratione essentię; vnde secundum illam rationem respectus potest esse in Patre, & non in Filio, seu distinguere Patrem à Filio. in* 1. *dist.* 33. *q.* 1. *art.* 1.

Nel

Nel Padre, e nel Figliuolo oltre le relationi della paternità, e filiatione, con cui si guardano come vnigenito e genitore vi è vn altra con cui si riferiscono e si distinguono realmente dalla Diuina persona dello Spirito Santo; e si chiama spiratione attiua; questa relatione però non si distingue realmente, ma sol virtualmente dalle relationi di paternità, e filiatione; cioè vna relatione è realmente la spiratione attiua colla paternità, e filiatione, ma perche queste oltre i loro termini, guardano ancora, e sono correlatiue alla spiratione passiua dello Spirito Santo, senza moltiplicar noua relatione, ancor si riferiscono à quello, come à termine realmente distinto, da cui prendon specie diuersa, e s'appellano spiratione attiua; perche dalla diuersità de termini si diuersificano le relationi, onde la relatione della paternità se guarda il Figliuolo, resta col nome, e col concetto di paternità; se guarda lo Spirito Santo si dice spiratione attiua; così ancor diciamo della filiatione. Che la spiratione attiua non è relatione realmente distinta dalla paternità, e filiatione, lo proua S. Tomaso, perche in Dio tutte le cose sono identificate sotto vna semplicissima forma della Diuinità, fuorche quelle che s'oppongono con relatione, onde il Padre, e'l Figliuolo non sono identificati, perche fra loro v'è oppositione relatiua, e si guardano e riferiscono come vnigenito, e genitore. La spiratione attiua non è fra il Padre Diuino, e 'l suo Figliuolo, onde non fonda fra di loro oppositione relatiua, ma per quella l'vno, e l'altro si riferisce allo Spirito Santo, si che non è distinta realmente dalla Paternità, e fili-

filiatione, ma con queste è medesimata realmente, e sol virtualmente distinta.

Circa l'esistenza delle Diuine relationi diciamo col nostro Santo Dottore, che con vna sola esistono, & è l'istessa con cui esiste la Diuina essenza; non esiste ciascuna colla sua esistenza relatiua, onde sarebbono tre fra di loro realmente distinte, e dall'esistenza della Diuina natura sol virtualmente. *Non est concedendum*, dice il Santo, *quod aliquid absolutum in Diuinis multiplicetur; sicut quidam dicunt quod in Diuinis est duplex esse, essentiale, & personale; omne enim esse in Diuinis essentiale est, nec persona est nisi per esse essentiæ; q. 2. de pot. art. 6.* Et altroue, dice; *quia persona Diuina est idem cum natura, in personis Diuinis non est aliud esse personę, & aliud esse naturæ, & ideo tres personæ non habent nisi vnũ esse; haberent autem triplex esse si in eis esset aliud esse personæ, & aliud esse naturę 13. p. q. 17. art. 2.* La raggione ancora è chiara, perche le relationi, e personalità già esistono per l'esistenza assoluta della Diuina natura, che gia la gode come atto puro, e tutto ciò che conuiene alla natura Diuina, si communica ancora alle Diuine persone, e conforme à queste communicata la Diuina natura, sono Diuine persone, communicatagli ancor l'esistenza della Diuina natura, restano esistenti con ogni perfettione, perche l'esistenza è l'vltima attualità, e compimento d'vna cosa, che per quella è fuor delle sue cause, o principij; due esistenze sono superflue, e mostruose.

CA

CAPO XXIIII.

Le Diuine Persone

PRima che trattiamo delle Diuine Persone in speciale, ne parlaremo in cõmune per hauer di quelle più distinta notitia. La persona si definisce da Boetio; *Rationalis naturæ indiuidua substantia*. Per hauer in vna sostanza raggion di persona, bisogna che appartenga alla natura intellettuale, onde conuiene solo à gl'huomini, à gl'Angioli, e à Dio; alle sostanze dell'altre nature conuien solo la raggion di supposito, che essendo nome più vniuersale conuiene ancora alle sostanze d'intellettuale natura. La persona si chiama ancora da Greci, hipostasi, onde l'Incarnatione di Christo in cui s'vnì coll'humana natura la persona del Verbo Diuino, si chiama vnione personale, & hipostatica. Oltre di ciò si ricercano ancora altre conditioni invigor della sudetta difinitione per costituire vn'intellettuale sostanza in raggione di persona. Deue essere indiuidua, e singolare, compita, e perfettionata la sostanza, onde le parti ò integrali, ò essentiali, e le nature vniuersali non han raggione di persona; anche l'anima rationale, benche separata dal corpo sussista, ma perche essentialmente è parte dell'huomo non si chiama persona. Deue essere ancora incommunicabile la sostanza per esser persona, e come nota S. Tomaso, non deue esser communicabile, ne come vni-

vniuersale à gl'inferiori, ne come parte al tutto ne come natura al supposito, da cui si termina, e si sostenta. Onde l'humanità di Christo benche sia sostanza singolare, e perfetta, perche fù communicata al Verbo Diuino, che è il supposto, che la sostenta, non si dice persona; onde habbiamo dalla Fede, che in Christo v'era solo vna persona, e l'era la Diuina; così ancora la Diuina natura, benche in se sussista colla propria sussistenza assoluta, perche è communicabile alle tre Diuine persone, in se non ha raggione di persona; ma communicata al supposto Diuino, con questo costituisce persona, perche assieme cō quello non è cōmunicabile; e per che á tre supposti si communica l'istessa natura diuina, sono tre le person e diuine, e vn solo Dio.

Ma la natura Diuina, al nostro modo d'intendere, prima di communicarsi alle tre Diuine persone, si concepisce colla sua propria sussistenza assoluta, non relatiua, perche per quella á niun altro si riferisce, ma perche in quel segno antecedente è atto puro, si deue concipire con tutte la perfettioni imaginabili, e fra le perfettioni d'vna sostanza perfetta v'è la sussistenza senza la quale non può essere operante, e Dio concipito independentemente dalle persone Diuine è creatore, è operante per l'intelletto, e volontà.

Per intendere con più chiarezza cio che dicimo; la sussistenza è vna forma, che rende vna cosa in se esistente, e indepēdente da altro in esistere, onde così nota S. Tomaso; *ex eo quod res aliqua per se existit, & nō in alio, vocari subsistentiam; illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed*

in

in se existunt. q. 2. art. 2. E se così si prende la sussistenza, conuiene alla natura Diuina considerata senza le Diuine persone; e però soggiunge il medesimo S. Dottore; *Natura Diuina est in se, habens esse subsistens, nulla intellecta personarum distinctione. q. 2. art. 1.* La raggione ancora 'l dimostra, perche la natura Diuina non dipende nell'esistere dalle Diuine relationi, ma più tosto, queste esistono coll'esistenza di quella, onde considerata senza le Diuine persone ha la propria sussistenza, che non è relatiua come quella delle Diuine persone, ma assoluta, cioè senza rispetto, & ordine ad altro termine, & è commune à tutte le Diuine persone, onde queste oltre la propria relatiua, godono ancora la sussistenza assoluta della natura Diuina communicatagli con tutte le sue perfettioni.

Questa sussistenza assoluta però in Dio considerato indepēdente dalle diuine personalità non lo costituisce persona, perche non toglie dalla sua natura la communicabilità à i tre suppositi Diuini, e in fatti, à questi si communica, ma sol rende la Diuina natura in se esistente, e nell'esistere independente da ogni altro supposito. La sussistenza relatiua è quella, che rende il supposito, à cui conuiene incomunicabile ad ogn'altro supposito, onde ne nasce l'oppositione relatiua fra le Diuine persone, e vna non è all'altra communicabile; e però quattro sono in Dio le sussistenze, vna assoluta senza rispetto à termine, e conuiene alla natura Diuina, e però commune anche alle tre Diuine persone, e l'altre sono relatiue, e costituiscono le tre Diuine persone, che scambieuolmente si riferiscono.

Lia

La sussistenza assoluta però non si distingue realmente dalle tre relatiue ma sol virtualmente, & è à quelle indentificata, conforme ancora la natura Diuina, e le sue perfettioni assolute sono colle Diuine persone identificate, ne si multiplicano alla multiplicatione reale di queste. Che siano tre realmente distinte le sussistenze relatiue s'arguisce dalla Fede, che confessa, e crede tre realmente distinte persone Diuine, l'vna all'altra incommunicabile, e queste da tre sussistenze si costituiscono, e rendonsi fra di loro incommunicabili anzi opposte con oppositione relatiua.

S'assegna da Teologi vna regola generale fondata anche ne concilij per non errare nel nominare le cose spettanti à Dio con nomi che significano pluralità, ò vnità. Onde diciamo, che le perfettioni che conuengono alle Diuine persone per raggion della loro vnica essenza s'appellano con nome singolare, e quelle che gli conuengono in riguardo delle loro proprietà, e relationi si dicono con nomi plurali; e quelle che gli conuengono per l'vna, e per l'altre si possono nominar indifferentemente con nomi e plurali, e singolari. Onde da questa regola addottrinati, in Dio diciamo non vna, ma tre persone: vna, e più sussistenze, quella perche va annessa alla diuina natura, e queste son proprietà delle Diuine persone; vna sola esistenza, che è commune alle Diuine persone, perche è perfettione assoluta spettante alla Diuinità; vno eterno, vno increato, vno infinito per l'istessa raggione.

S'assegnano ancora cinque notioni per conoscere le proprietà delle Diuine persone, e conoscer-

scerle vna distinta dall'altra. Notione al presente non significa la nostra cognitione, ma quella raggione, o proprietá che conosciamo in vna persona Diuina per contemplarla segregata dall'altra; come per esempio la paternità è la proprietà, e come vn carattere, che distingue la prima persona Diuina, per cui là discerniamo dall'altre. Hor bencho siano tre persone in Dio, pur assegniamo cinque notioni, perche vna persona si può conoscere con più notioni, per cui si distingue dall'altre. Onde nel Padre Diuino son due notioni, paternità, e innascibilità; nel Figlsuolo la filiatione; nel Padre, e nel Figliuolo come principio dello Spirito Santo la spiratione attiua; e nello Spirito Santo la spiratione passiua. Son neressarij in Teologia questi diuersi nomi esprimenti le distinte proprietà delle Diuine persone per rispondere e far suanire l'oppositioni de gl'heretici, che negano in Dio il mistero sagrosanto della Trinità; e per dimostrare come coll'vnitá della persona concorda la pluralità delle relationi; come per esempio il Diuin Padre è vna persona, & ha due relationi, al Figliuolo di paternità, e allo Spirito Santo di spiratione attiua, perche due termini diuersi esiggono due relationi. Queste notioni, e propietà delie Diuine persone s'intenderanno con più chiarezza trattando delle persone in speciale.

Come si costituiscano, e si distinguano fra loro le Diuine persone; alcuni Dottori dicono, che vna persona per se stessa, e non per vna proprietà speciale si costituisca, e si distingua dall'altra, perche la relatione speciale d'vna persona

na non si distingue, ma è identificata colla Diuina natura, onde se si distingue, con tutta se stessa, e non per vna proprietà à se speciale, si deue distinguer dall'altra; questa è vna sentenza poco sicura nella Fede, che insegna, che le Diuine persone si distinguono realmente, con tutto che habbino vn'istessa, e indiuisa natura; ma noi non discostandoci dalla purità della Fede, e da gl'oracoli de Concilij, diciamo che nelle Diuine persone vi siano alcune proprietà reali, per cui si distinguano fra loro. Il Concilio Lateranenze così definisce; *Sanctissima Trinitas secundum communem essentiam est indiuisa, secundum vero personales proprietates discreta*; Il Fiorentino asserisce; *personas Diuinas per suas proprietates differre*. Dunque saremo sicuri di non errare, se diciamo, che le Diuine persone per le loro proprietà speciali si costituiscono, e si distinguono, altrimente s'arguirebbe che ancor nella natura sarebbono distinte, il che segue dalla sudetta sentenza; e à quelche questa si fondaua dell'identità delle Diuine relationi colla Diuina natura; noi diciamo che coll'identificatione si compatisce ancora la distintione virtuale fra la natura; e le relationi Diuine, e questa ha tal forza in Dio, che vn'istesso equiuaglia à più cose, onde se di più cose si verificano predicati ancor contradittorij, di Dio in virtù della sua eminenza si può dir l'istesso, siche siano pure identificate alla Diuina essenza le proprietà personali, che in vigore di queste, e non di quella si distinguono, e si costituiscono le Diuine persone. Le proprietà però, che distinguono le Diuine persone non sono perfettioni assolute,

perche queste sono communi, come è la Diuina essenza alle persone, ma necessariamente sono proprietà relatiue, per cui le Diuine persone sono incommunicabili, e fra di loro opposte con oppositione relatiua.

Ma se parliamo della perfetta similitudine, & eguaglianza che è fra le Diuine persone, come habbiamo dalla Fede registrata nel simbolo d'Atanasio; *qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus*, cio hanno non dalle proprietà relatiue, che sono in loro diuerse, ma dalle perfettioni assolute, e dalla Diuina natura, per cui non meno vna persona è Dio, che l'altra, essendo in esse la forma della Diuinità indiuisa, e vna. Onde benche il Figlio Diuino non sia il Padre, ha però tutte quelle perfettioni in se, che ha il Padre, tutte l'eccellenze, che lo costituiscono Iddio, e se il Figlio non ha dal Padre la proprietá relatiua, ne il Padre quella del Figliuolo, cio non è di pregiuditio alla perfetta eguaglianza dell'esser Diuino, che è fra di loro; perche l'essere Iddio si prende dalla Diuina natura, non dalle relationi. Così ancora diciamo dello Spirito Sãto. Onde S. Tomaso dice, che la grandezza, la perfettione, e la dignità di Dio non é tal, ne si spiega per concetti di relationi, ma di ente assoluto, e in se sussistente.

Ne da cio s'arguisce che fra le Diuine persone, si diano fuor delle quattro d'origine, altre relationi reali di similitudine, perche l'essenza della relatione reale esigge, che sia fra due estremi realmente distinti, e le Diuine persone in quelche sono simili, e perfettamente eguali, non dicono distintione, ma perfetta vnità e sono l'vni-

nità della Diuina natura, e sue eccellẽze assolute. Ma perche noi in questa vita nõ possiamo cõcipir le cose spettanti à Dio se non con diminuta intelligenza, e ad vsanza delle create, da cui prendono le misure, e la specie le nostre naturali potenze, però concipiamo eguali, e simili le Diuine persone, come conosciamo simili le persone create, il che facciamo per mezzo d'vna relatione di similitudine che in quelle conosciamo; ma questa relatione non è fra le Diuine persone, è sol nel nostro intelletto, che così per sua imperfettione le conosce.

CAPO XXV.

L'Eterno Padre

SIn hora habbiamo parlato delle persone Diuine in commune, hora di ciascuna in particolare, e primieramente della prima persona, che é il Diuin Padre. Nome di Padre è di grandissima dignità, perche è in ordine ad vno Figlio, che è Iddio, onde Christo doppo la sua risurrettione disse alla Madalena, *ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum, Deum meum, & Deum vestrum*, onde antepose il titolo di Padre à quel di Dio, come se, dice Teodoreto, volesse dimostrar, che Iddio godesse più del nome di Padre, che di Signore; *quia appellatione Patris magis quam Domini delectatur*. Il secondo nome che ha il Padre è d'ingenito,

nito, o innascibile, e dimostra ancora la sua eccellenza in sommo grado, il Primato che tiene nella Trinitá d'origine, e di principio, che communica all'altre persone la Diuinità, che egli ha da se, non da alrra persona gli vien communicata; ma bisogna notar, che questo nome d'Innascibile per denotar la proprietà conueniente solo al Padre, non deue significar rigorosamente la negatione di generatione, perche così conuiene anche allo Spirito Santo, che non è genito, ne Figlio, ne procede per generatione, ma significa la negatione d'ogni processione da altra persona, onde il Padre Diuino è innascibile, perche da altra persona non procede, ne gli si communica la Diuina natura, che ha da se.

CAPO XXVI.

Il Verbo Diuino

IL Figliuolo Diuino ha diuersi nomi espressi nelle sacre carte, denotanti le sue proprietà, d'infinita eccellenza. Si chiama Figlio di Dio perche nasce dal Padre; Verbo Diuino, perche è la parola di Dio, che con eterna facondia, e con quella sola proferisce quanto puo dirsi di perfetto, e produce tutto il creato; imagine, e purissimo specchio, che esprime perfettamente il Padre; candor d'eterna luce, perche á quello coeterno; idea, esemplare, e principio di tut-

te le creature; sapienza, luce e verità. Noi con S. Tomaso ne considerarremo sol due proprietà espresse da i nomi Verbo, e imagine.

Se il Verbo Diuino è parola, esce dalla bocca dell'Altissimo conforme il detto della Sapienza; *Ego ex ore Altissimi prodij*; la bocca della sostanza spirituale è l'intelletto, che é la potenza con cui quella conosce, e nel conoscere produce vn verbo, che si chiama parto della mente fecondata dalla specie impressa. Se dunque il Verbo increato nasce dalla mente Diuina, questa 'l produce conoscendo, onde bisogna veder che oggetto conosca la mente Diuina producendo il suo Verbo increato. Dice il nostro Angelico Dottore, che il Padre conoscendo se stesso, il Figliuolo, e lo Spirito Santo concipisce, e produce il Verbo Diuino, *Pater intelligendo se, & Filium, & Spiritum Sanctum, & omnia, quæ eius scientia continentur, concipit Verbum, hic art.* 1. Siche la cognitione di tutta la Diuina Trinitá concorre á produrre il Verbo eterno; e la raggione anche il demostra, perche la cognitione da cui procede il Verbo Diuino deue esser perfettissima, dunque deue essere comprensiua, e conoscer nell'essenza Diuina tutto cio che vi si contiene, e in quella si contiene la Trinità sagrosanta. E necessario che il Padre conosca non solo la sua natura Diuina, ma anche la dignitá di Padre nel produrre il suo Verbo, perche la cognitione da cui procede il Verbo Diuino è feconda di quelche ha da partorire, e non puo intendersi fecondità senza Padre, e non puo conoscersi il Padre senza relatione al Figliuolo; e'l Padre Diuino communicando al

Figliuolo la ſua natura increata, gli communica ancor la virtù ſpiratiua, onde nel produrre il Verbo conoſce anche lo Spirito Santo, perche non ſi communica ad altri vna virtù ſenza conoſcere il ſuo termine.

Non ſolo la mente Diuina conoſce la Trinità nella cognitione con cui produce il Verbo, ma tutto il poſſibile à crearſi, onde neceſſariamẽte la cognitione, da cui procede il Verbo increato deue terminare anche à tutte le poſſibili creature, perche la raggione, e l'eſſenza del Verbo mentale, é che ſia eſpreſſiuo, e repreſentatiuo di tutto cio che riluce nella cognitione, e nell'oggetto, che ſi conoſce, altrimente ſarebbe imperfetto, e diminuto: hor ſe il Verbo Diuino è eſpreſſiuo e repreſentatiuo di tutte le perfettioni che ſono in Dio e aſſolute, e relatiue, deue ancora eſprimere, e repreſentare le poſſibili creature, perche queſte ſono termine dell'Onnipotenza di Dio, della ſua feconditá creatrice che ſi deuono rappreſentare dal Verbo, e queſte nõ poſſon comprenderſi ſenza quelle, õde S. Tomaſo dice, *Verbum Diuinum eſt eſpreſſiuum totius quod in Deo eſt, nec ſolum perſonarum, ſed etiam creaturarũ, alias eſſet imperfectum*, con queſta differenza però, che il Verbo Diuino di tutto cio che appartiene à Dio è ſolamente eſpreſſiuo, e rappreſentante, ma delle creature è eſpreſſiuo, e aſſieme operatiuo. *ſuper cap. Ioa. lect.* 1.

Ne perche il Verbo Diuino procede dalla cognitione anche delle creature poſſibili deue dirſi di quelle imagine eſpreſſiua conforme è del Padre, perche per eſſere imagine deue ha-

uere

uere due conditioni, l'vna d'origine, e l'altra d'imitatione, e 'l Verbo Diuino non ha le creature per sua origine e principio, ne l'imita nel suo essere infinito, e Diuino; ne puo dirsi di quelle Figlio, perche da loro non procede, ne ha similitudine colla loro creata natura, ma sol puo dirsi di quelle Verbo, perche le manifesta, e le rappresenta come idea, & esempiare di tutto il creato.

La cognitione de futuri benche eterna in Dio non ha le conditioni per concorrere alla produttione del Verbo, perche questa come necessaria in Dio deue hauer per principio quella cognitione, che ha per primario oggetto la Diuina essenza, e tutto cio che con quella ha necessaria connessione; i futuri perche sono di natura contigenti, e liberi alla Diuina volontá, non possono concorrere alla necessaria produttione del Verbo Diuino, che non è soggetto alle contingenze, ma necessario, e immutabile parto della mente Diuina. A due soli oggetti necessariamente ha da terminare la cognitione Diuina nel produrre il suo Verbo eterno, alla Diuina essenza e tutto cio che è in Dio come primario oggetto, e alle creature possibili come secondario, ma necessario, perche arguiscono, e dimostrano in Dio l'Onnipotenza.

Che la proprietà d'essere imagine del Diuino Padre conuenga solo al Verbo increato; è oracolo della Fede. L'Apostolo parlando di Christo, lo chiama imagine di Dio inuisibile, splendor della gloria, e figura della Diuinità. *Qui est imago Dei inuisibilis: splendor glorię, & figura substantię eius. Ad hebr. 1.*

Due

Due conditioni si ricercano che vno sia imagine dell'altro, vna perfetta similitudine nella natura, e la descendeuza, e l'origine dell'vn dall'altro; e cio si verifica sol del Verbo Diuino rispetto al Padre; egli da questo nasce con eterna generatione, come di sopra dicemmo, e s'assomiglia perfettamente, anzi con quello è vn'istesso nella narura: *Ego & Pater vnum sumus*, diceá li se Christo. Lo Sprito S. in vigor della sua processione non è imagine del Padre, da cui procede, perche come di sopra habbiam detto con S. Tomaso, lo Spirito Santo benche nella sua processione riceua l'istessa natura del Padre Diuino, come anche il Figliuolo, non si dice pero genito, onde benche riceua la similitudine del Padre nella natura, non puo dirsi imagine, che necessariamente ricerca che in vigore della processione riceua la similitudine nella specie, e natura, che sol auuiene per generatione; lo Spirito Santo procede come amore fra l'amante genitore, e l'vnigenito, onde non è sua proprietà esprimere, e rappresentare, come si conuiene ad vn'imagine perfetta.

La differenza che v'è fra'l Verbo, che ha l'essere da vna mente creata, e'l Verbo che nasce dalla mente Diuina è come del finito dall'infinito, del temporale che presto svanisce, dall'eterno, che sempre dura. Tu hora parli, dice Agostino, e prima taceui; proferisci hora la parola concetta dalla mente, e poco prima staui in silentio; non così Iddio genera il suo Verbo; il parlare di Dio è eterno senza principio, senza fine; disse & hora sempre mai sta dicendo ma vn sol Verbo, Onde nelle scritture Christo in quan-

quanto Verbo Diuino si chiama Oriente, *Oriens nomen eius*. Oriente che sempre nasce, mai hebbe aurora, mai tramonta all'occaso; non fù precorso dall'oscurità, ne notte gli succede, ne vien temperato dalle tenebre, Oriente che nacque auanti i natali delle stelle, prima che hauessero principio i secoli. Il Verbo che concepisce la mente creata é vn accidente di tenuissima natura, che se l'anima si diuertisce svanisce il suo durare, ma il Verbo Diuino è sussistente, e consustantiale e coeterno col Padre, che lo produce, ne puo non produrlo. Il Verbo Diuino non solo esprime, e rapresenta le creature, ma ancora gli dà l'essere, e gli lo conserua, onde si chiama Virtù, Sapienza, e Braccio del Padre creatore; *Ipse dixit, & facta sunt*, dice il real Profeta, disse, produsse il suo Verbo, l'Artefice Diuino, e col Verbo diede l'essere all'Vniuerso; à differenza dice l'Angelico dell'artefice creato, che nella sua mente ha concepito l'idea, e'l Verbo, che sol concorre come regola direttiua, ma non operante gl'artificij; ma del Verbo, e della sapienza Diuina si dice; *cum eo eram cuncta componens*. Il Verbo Diuino non solo é viuente, ma l'istessa vita viuificante tutte le creature, onde in esso viuono con eterna vita, benche ancor in se non viuano; è vera luce, che con suoi splendori illumina le nostre menti à conoscere l'eterne verità; e velata della nostra mortalità, venne al Mondo, accio doue era splēdore della gloria del Padre, e lume de gl'Angioli, facesse godere ancora i suoi visibili raggi á gl'huomini.

E di tal forza la parola vscita dalla bocca za-

lan-

lante d'vn predicatore euangelico perche ha similitudine & è vna certa imagine del Verbo Diuino, che opera merauiglie. Medita vn predicatore le scritture sacre, e lo Spirito Diuino gli riuela di quelle i misteri, e le nascoste verità, questi le concepisce, e se ne feconda, colle parole le communica à i più indurati cuori, alle barbare nationi, & eccolo diuenuto Padre d'anime santificate, le genera alla gratia, e li rende figli adottiui dell'Altissimo, come li chiama il real Profeta; *Ego dixi Dij estis, & filij Excelsi omnes*. La bocca de Sacerdoti in virtù delle parole dette dal Verbo incarnato fatta depositaria, e participante della potenza generatiua del Padre Diuino nel produrre il suo Verbo, lo fa rinascere ogni giorno à nuoua foggia di essere. la Vergine sol perche destinata Madre del Verbo, gia ha parole operatrici, e fecónde, perche con vna sola parola, diè al Verbo vna nuoua natura, all'eterno l'esser temporale, all'antico de giorni l'esser bambino. O gran Verbo della mente Diuina che colla sola parola poni in salute l'Vniuerso, io ho l'anima inferma, e vicina à morte, colla bocca in terra col Centurione humilmente ti dico, che è indegna quest'anima della tua presenza; *Domine non sum dignus vt intres sub tectum meum*, anzi farei ingiuria alla tua potenza in pensar che questa fosse necessaria per darmi salute, basta la tua sola parola per liberarmi da ogni mal, che mi trauaglia, *sed tantum dic verbo, & sanabitur anima mea*. La tua parola ò Sgnore è sanitá, la tua parola, è vita, e doue intona fugge ogni infermità, svanisce ogni malore.

CA,

CAPO XXVII.

Lo Spirito Santo

ANcor dura lo ſciſma de Greci dalla Chieſa, e con pertinacia aſſeriſcono, che lo Spirito Santo ſol dal Padre procede, e che in riguardo del ſolo Diuino Figliuolo ſi dia all'anime per ſantificarle, non che da eſſo ancor proceda; douea à queſti ribelli della Fede eſſergli vn certo riſcontro della verità da loro impugnata, che nell'iſteſſo giorno della Pentecoſte conſecrato allo Spirito Santo furono da Dio caſtigati, e doue queſto Spirito conſolatore in quel giorno ſcende in lingue di fuoco per accendere ne cuori de fedeli amor Diuino, di loro n' incenerì la ſuperbia; gli ſpinſe contro gl'infedeli per punir la loro infedeltà, e ribellati dalla Chieſa gli fe cadere ſotto la tirannia del Turco; & ecco per vn ſuperbo capriccio l'impero dell' Oriente oſcurato da vna ombroſa notte regolata infelicemente da vna mezza luna.

Parla lo Spirito Diuino per inſegnarci le verità, e nelle ſagre ſcritture, e ne ligitimi Concilij della Chieſa, à queſti non vollero obedire i Greci ſciſmatici, e quelle non vogliono intendere. Più Concilij han definito come aſſioma di Fede, che lo Spirito Santo proceda e dal Padre, e dal Figliuolo, e ſono il Bareſe ſotto Vrbano ſecondo, il Lateranenſe ſotto Innocenzo terzo, il Lugdunenſe ſotto Gregorio decimo, e il Fior-

il Fiorentino sotto Eugenio quarto. L'istessa verità si caua dalle scritture. L'Apostolo dice che lo Spirito Santo si chiami spirito del figlio di Dio, e che da quello si mandi, ne cio si può verificare per titolo di dominio, e di seruitù, che non può essere frà le Diuine persone nella Diuinità eguali, ma sol per autorità di origine, e di processione; Christo parlando à discepoli dello Spirito Santo dice, *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, & annunciabit vobis*, *Ioan.* 16. cioè dal Figliuolo riceue la scienza, come interpretano i Santi Padri, dunque ancor la natura, e l'essenza che è idētificata colla Diuina scienz è questo è 'l proceder d'vna Diuina persona dall'altra, L'istesso Christo prima di ritornarsene al Cielo, e per lasciare in terra à suoi discepoli la sua vicegerenza co i doni pretiosi dello Spirito Santo, gli soffiò nel volto, e disse, *Accipite Spiritum Sanctum Ioa.* 20. onde mostrò che da esso veniua spirato quello Spirito Diuino, che arricchisce di fiamme beate l'anime nostre; così lo spiega Agostino. *Cum resurrexisset à mortuis, & apparuisset discipulis suis, insufflauit; & ait, accipite Spiritum Sanctum, vt etiam de se procedere ostenderet*; *lib.* 15. *de Trinit.*

Vi sono ancora raggioni con cui si conferma questa verità Cattolica, e due sono le principali. La prima è che supposto di Fede, che lo Spirito Santo si distingue realmente dal Figliuolo, ne siegue che da lui ancor deue procedere, perche in Dio la distintione reale nasce sol dall'oppositione relatiua, e questa si fonda nella processione d'vna persona dall'altra. La seconda raggione si è, che lo Spirito Santo procede co-

me

me amore, onde necessariamente deue procedere dal Verbo, perche non si puo amar cosa alcuna se non si conosce nel Verbo mentale, che nella mente creata è 'l vicegerente dell'oggetto amato che sta al di fuori, ma nella mente Diuina il Verbo increato è l' oggetto amato, e che riama il Padre amante, onde l'vno, e l'altro spira l'amor che è lo Spirito Santo, e però l'Angelico chiama il Figliuolo Verbo che spira amore; *Filius est Verbum, non qualecunque, sed spirans amorem. quest. 43. art. 5.*

Quindi si caua che lo Spirito Santo ha per suo principio produttiuo due Diuine persone, il Padre, e il Figliuolo. Il proua efficacemente S. Tomaso; *quest. 10. de pot. art. 2. Cum Spiritus Sanctus sit amor mutuus, & nexus duorum, oportet quod à duobus spiretur.* Lo Spirito Santo ha per sua propietà personale d'essere vn reciproco amore fra due amici amanti, e Bernardo il chiama soauissimo bascio che si danno il Padre, e il Figliuolo, dunque l'vno, e l'altro é principio adequato spirante lo Spirito Santo. Nota pero S. Thomaso, che se consideriamo la virtù spiratiua, essendo questa vna, e medesimata nel Padre e nel Figliuolo, si puo dir che lo Spirito Santo proceda dal Padre, e dal Figliuolo, come vn principio; ma se consideriam i supposti che esercitano la virtù spiratiua, questi essendo due realmente distinti, si puo dir che lo Spirito Santo procede dal Padre, e dal Figliuolo con formalità plurale come vn vincolo eterno, che vnisce in perpetua amicitia, & amore le due prime persone.

Ha speciali nomi la terza persona della Diuinis-

nissima Trinità denotanti le sue proprietà. Si chiama Spirito Santo, perche come dice l'Angelico 4. *contra gent. cap.* 19. *Amatum in voluntate existit, vt inclinans, & quodammodo impellens amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viuentis ab interiori, ad spiritum pertinet.* Conosce il Padre Diuino il suo Verbo: e in quello se stesso d'infinita bontà, e diuenutone amante si spince ad vn' eterno amore, e tutte le mosse interiori d'vn viuente, sono del suo spirito effetto, onde lo Spirito Santo tal si dice, perche procede per modo d'amor, che inclina, e moue all'oggetto amato. Rispetto alle creature rationali si dice ancor Spirito Santo, perche se con suoi doni risiede nell'huomo lo rende partecipe della Diuina spiritualità, e santità. Due spiriti diede all'huomo Dio nella sua creatione, *quando inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ*, l'vn per cui fusse, e à se viuesse, e fù lo spirito creato, l'anima rationale, l'altro per cui fosse santo, e spirituale, e a Dio viuesse, e fù la participatione dello Spirito Santo, e perche la colpa gli fè perdere la charità, e la gratia doni dello Spirito Santo, onde perdè ancora il donatore, hauendo Christo colla sua morte dato morte al peccato, lo ritornò nella possessione primiera dello spirito Diuino, onde disse à gl'Apostoli, che furono i primi à riceuere le sue gratie, e gl'effetti della sua redentione; *accipite Spiritum Sanctum.* Ha l'anima in se lo Spirito Santo, quando ripudiata la carne, fatto diuortio col senzo tiene l'vna, e l'altro sotto la sferza della penitenza, sotto il rigore delle mortificationi, onde con furtunata morte morendo

al

al Mondo, à se stessa, viue à Dio col suo spirito Diuino, e s'esercita con tutto feruore alle funtioni della caritá d'vn feruente amor verso Iddio, d'vn sincero affetto verso il prossimo.

Si chiama ancora amore lo Spirito S. principalmente per la sua proprietá personale, e perche procede come amore reciproco fra il Padre Diuino, e 'l suo Figliuolo; e per l' operationi amorose, che in noi cagiona colle sue fiamme Diuine in noi abbruggiando l'amor profano, gl' appetiti di mondo, e donandoci la gratia, e la carità, nel nostro cuore accende fuoco d'amore celeste, onde l' Apostolo *ad Rom.* 5. dice *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

Si dice ancora lo Spirito Santo, dono, perche dandosi à noi, porta seco l'abondanza delle celesti benedittioni, il torrente delle Diuine misericordie; egli ci si dona come amore, che è il primo dono, dice S. Tomaso, che si dà all'amico, e con esso s'accompagnano tutti i doni della Diuina liberalità; *manifestum est, quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur.* Per esso, dice Basilio, siamo adottati figli di Dio, ci si dà la fiducia di chiamar Iddio nostro Padre, ci si concede l'inuestitura del Regno de Cieli, siam dichiarati participanti della gratia di Christo, e figli della luce. Lo Spirito Santo, dice Chrisostomo, è la riformatione della nostra imagine imbrattata dalla colpa, la perfettione della mente, l'instauratione dell'anima guastata dal peccato; in somma tutto il bene spirituale ci viene donato da questo diuinissimo Spirito.

Intorno à gl'effetti che lo Spirito Santo opera nelle creature, si deue con Agostino auuertire, che l'operationi con cui Iddio opera fuori di se, son communi alle tre Diuine persone, perche la virtù operatiua e la Diuina essenza, che in quelle è l'istessa, e indiuisa; alcune operationi però s'appropriano piu ad'vna persona, che all'altra, perche si conformano piu colla proprietà d'vna, che d'vn'altra; onde allo Spirito Santo s'appropriano alcune operationi concernenti alle sue proprietà, e con queste produce i suoi effetti ò à fauore di tutte le creature, o per arricchire di pretiosi doni sol le creature raggioneuoli. Intorno à tutte le creature lo Spirito Santo è artefice dell'Vniuerso, ad'esso s'attribuisce la creatione, perche come dice l'Angelico, in riguardo della sua bontà Iddio applicò la sua volontà à dar l'essere alle creature; l'amor dunque con cui infinitamente ama la sua bontà è la caggione produttrice delle creature, e lo Spirito Santo è l'amor Diuino; *Bonitas Dei est ratio volendi, quod alia sint, & per suam voluntatem res in esse producit: amor igitur quo suam Bonitatem amat, est causa creationis rerum. 4. contra Gent. cap. 20.*

Non solo lo Spirito Santo diè l'essere alle creature, ma gli lo perfettionò, e lo compì di bellezze, che hora fanno restar incantato in vn estasi di merauiglie chi le contempla, perche come si legge nella Genesi; nel primo giorno della creatione il Mondo era vn chaos, ogni cosa in confusione, senza ordine, senza distintione, e le tenebre accresceano horridezza, e terrore, perche non ancora dal Diuino petto era vscita

l'a-

l'aura, e 'l fiato, che hauea da far ſvanire le deformità dall'Vniuerſo; ma quando cominciò lo Spirito del Signore à paſſeggiar sù l'acque, ad ogni paſſo imprimea bellezze, ad' ogni ſuo ſguardo appariua più vago il Mondo, finche diſſipata ogni bruttezza, ſi vidde con perfetta coltura la terra, e 'l Ciel ridente, tempeſtato di ſtelle, e illuminato dal Sole, giuſta il detto di Giob; *Spiritus Domini ornauit Cælos. cap. 26.* Ancora allo Spirito Santo s'attribuiſce del Mondo l'impero, e'l reggimento; egli è ſpirito d'amore; e ogn'vn ſa quanta efficacia ha l'amore, e con che dominio, ma diletteuole muoue il cuor humano, la noſtra volontà, il noſtro arbitrio, che è la più independēte Monarchia, che ſia nel Mondo, regno libero da ogni terrena potenza. Egli è ſpirito di veritá, e queſta ne gl'intereſſi humani è sì poderoſa di forze, che abbatte tutte le contrarietà, e ſopra ogni coſa preuale. Finalmente lo Spirito Santo è ſpirito viuificante, e quelche fà l'anima al corpo, dice Agoſtino, coſi lo Spirito Santo è al corpo miſtico di Chriſto, che è la Chieſa; *quod eſt anima corpori hominis, hoc eſt Spiritus Sanctus corpori Chriſti, quod eſt Eccleſia.* Con queſto Spirito Diuino viuono con eterna vita in amor collegati il Padre Diuino, e'l ſuo Figliuolo, e per l'iſteſſo noi in Chriſto come ſue membra viuiamo con vita ſpirituale, con vita ſopranaturale, onde da lui riceuiam in dono quei ſpiriti vitali, che à cio ſono neceſſarij, e ſono la gratia, e la charità.

Altri effetti produce à fauor ſol delle creature rationali lo Spirito Santo, e ſono i doni ſopranaturali della gratia, di cui quelle ſol ne ſono

capaci. Per esso, come dice l'Apostolo, à nostri cuori s'infonde la charità, che ci rende non solo amanti, ma ancora amici di Dio, e la perfetta amicitia fa che vn'amico cõuersi familiarmẽte coll'altro, gli dissasconda i segreti del suo cuore e lo facci partecipe de suoi beni. Tutto ciò opera in noi quel Diuino Spirito; quando nell'oratione si sperimenta vn'anima sollevata al Cielo, non più in se, ma in Dio, co i pensieri va ruminando veritá eterne, e si sente accender la volontà, bollire il cuore al desiderio d'oggetti fuor del Mondo, è lo Spirito Santo, che c'assiste, e colle sue aure beate accende quelle fiamme celesti, onde porta à godere quell'anima fortunata della presenza di Dio, della sua familiare conuersatione, gli manifesta i misteri della Diuinità, i secreti del cuore Diuino, e Dio gli dona in segno della sua gratia beni di Cielo, l'arricchisce de doni di spirito; e quell'anima dalla conuersatione di Dio, come vn'altro Mosè; n'esce infiammata, e cerca nell'altre d'accender quelle fiamme, e per ben commune scuopre secreti noti solo à se, e á Dio, da cui gli furono riuelati.

Per lo Spirito Santo ancora ci vengono rimesse le colpe, e abbandonata la vita mondana ci rinouiamo nell'interiore colla nuoua, e spirituale, perche se per esso acquistiam l'amicitia di Dio, in questa suanisce la memoria delle offese fatte al Creatore; *vniuersa delicta operit charitas*. Prouerb. 10. Onde Christo disse á discepoli: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*; chi in se riceue lo Spirito Santo, questo seco porta la remissione de pec-

peccati;e perche questa si fá per l'infusione della gratia, per cui l'anima nell'interno si rinoua, e diuenta vn'altra á gl'occhi di Dio, però allo Spirito Santo ancora s'attribuisce tal mutatione. E da ciò anche si caua, che siano effetti anche di questo potentissimo Spirito il renderci figli adottiui di Dio, & heredi dell'adottante ne beni eterni del Cielo, onde l'Apostolo dice *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus abba Pater. Si Filij, & hæredes, ad Rom. 8.*

Questo Diuinissimo Spirito comparue al Mōdo sotto diuerse apparenze per allettar la nostra mente alla consideratione de suoi cari fauori, onde la Chiesa ne sollenizza le feste, e l'allegrezze spirituali che sperimenta per l'amorose figure che prese questo soauissimo Spirito per cōsolarci, onde bisogna spiegarne i misteri. Quando Christo volle essere battezzato da Giouanne nel Giordano, s'aprì il Cielo, s'intesero gl'applausi, e la voce dell'eterno Padre, e lo Spirito Diuino apparue sotto figura d'vna bianca colomba;a spettacolo di si rara humiltá del Redentore, volle esser presente tuttto il Paradiso. Perche sotto specie di colomba apparisse lo Spirito Santo, S. Tomaso n'assegna la raggione, perche quella è vn fecondissimo vccello, onde egli per dimostrare quanto sia fecondo á prò dell'Vniuerso, prese di quella la forma; questo Spirito Diuino dentro d'Iddio non è fecondo, perche niuna persona da esso procede, ne generata, ma al di fuori d'Iddio tutto produce, ne v'é creatura, e principalmente l'intellettuale, che non riceua dalla sua liberalitá fauori abondanti. Egli diè l'essere à i Cieli, à gl'elementi, alla terra, à

gl'animati, alla natura tutta, & tutt'hor nell'esse-
re gli conserua; e nell'ordine della gratia, tutti
i doni da lui ci vengono, il principio della vita, e
la conseruatione dello spirito da esso si dona.
La colomba, come l'isperienza ci mostra, è figu-
ra della castità, perche in se non puo sopporta-
re sordidezze, che l'imbrattano, e d'vn'anima,
che á Dio tiene la mira, e al Ciel solleuati i pen-
sieri, onde non vola attorno à cadaueri, ma ha
genio di star vicino all'acque, oue si specchia il
Cielo; Così lo Spirito Santo risiede in quell'ani-
me, in cui ritroua purità di mente, e mondez-
za di corpo, e che hanno il cuor vuoto di mon-
do, lontano da gl'affetti di carne, e vna volon-
tà svogliata dell'acque fangose, che s'attingo-
no da dissipate cisterne di piaceri di terra, e siti-
bonda sol dell'acque viue, che scorrono dalle
sorgenti del Paradiso, onde nella Genesi si leg-
ge; *non requiescit spiritus meus in homine, quia
caro est.* E perche le nozze della Vergine non
hebber che far colla carne, non entrò à darne
la parola l'amor profano, ma motiuate sol da
fiamme Diuine, onde lo Spirito Santo volle esser
lo sposo, e dall'vtero verginale ne nacque vno
purissimo frutto, quel fior descritto ne cantici
con bianchezza di giglio; *Ego flos campi, & li-
lium conuallium.*

Comparue ancora lo Spirito Santo sù le teste
de gl'Apostoli in figura di lingua di fuoco, e con
raggione, perche veniua per manifestare al Mō-
do le grandezze di Christo, la sua Diuinità, la
sua gloria, come l'attestò l'istesso Christo; *Ille
me clarificabit, quia de meo accipiet Ioan.* 16.
E la lingua è l'interprete della mente, è il mi-
ni-

nistro che riuela i segreti del cuore. Per la confusione delle lingue nella fabrica della torre babilonica si dissipò il mondo, si diuiser le nationi, e perche lo Spirito Santo veniua per vnir tutti in carità perfetta, e sotto vna fede, comparue sotto figura di lingua, acciò quelche hauea cagionato di discordia l'humana lingua, la celeste ne correggesse gl'errori, e cagionasse concordia, come dice Agostino, *vt quod discordia dissipauerat, colligeret charitas, sermo.* 187. Splendente di fuoco apparue questa Diuina lingua per rëdere le lingue de gl'Apostoli, e de predicatori piene di facondia celeste, e ardenti di zelo per accender ne cuori fiamme d'amor Diuino: *in linguis igneis*, dice Gregorio, *apparuit Spiritus*, *quia omnes, quos repleuerit, ardentes pariter, e loquentes facit.* Lo Spirito S. è l'amore, che è fra'l Padre, e'l Figliuolo, e l'amore mai si scompagna dal fuoco, che s'accende nel cuore, e cagiona l'amore. Il fuoco ha per proprij effetti, l'abbruggiare, purgare, illuminare, vnire i simili, disunire i dissimili, liquefare, e ridurre i combustibili in cenere; e lo Spirito Santo abbruggia i nostri cuori con fuoco d'amore; li purga dalle sordidezze de gl'affetti terreni; illumina la nostra mente colla luce della sua sapienza; vnisce i fedeli coll'vnità della Fede, e col vincolo della carirà; diuide le cose celesti dalle terrene, le spirituali dalle carnali, e l'humane dalle Diuine; liquefà i cuori de giusti coll'ardore della diuotione, e colla virtù dell'humiltá l'insegna á stimarsi per cenere auanti la diuina Maestá.

Venne ancora questo Spirito Diuino sopra gl' Apostoli come vn vento, e come vn spirito

vehemente per dimostrare la sua proprietá personale, che è tutta d'amore, e questo é come vn impulso, con cui l'amante si spinge verso l' oggetto amato; così è il vento, alle cui mosse violenti appena si puo resistere colla forza; e se da Aristotile viene descritto per esalatione, la processione dello Spirito Santo è vn'esalatione d'amore, che esce dal cuore del Padre amante, e va à terminare al Figliuolo amato. Il vento purga l'aere, fa comparire le nubi, e le risolue in pioggia; liquefá i giacci, soffia ne gl'orti, e gli fa spirare soauissimi odori. Cosi lo Spirito Santo colle sue operationi efficaci purga l'anime da tutto ciò che gli nuoce, e puo imbrattarle; porta nella memoria de peccatori penitenti l'oscure nubbi di loro colpe, e gli fa distillare per gl'occhi pioggie di lagrime soaui, e se vi resiste la durezza del cuore, egli col caldo del suo amor la rompe, e finalmente soffia colle sue inspirationi in vn'anima santa, che è vn mistico horto oue portasi à diporto il celeste sposo, e ne fa vscir odori si soaui di rare virtù, che ricrea il Paradiso, onde colà ne cantici la sposa parlando con questo Diuino Spirito, così il chiamaua; *Veni auster, perfla hortum meum, & fluent aromata illius*. E con essa ancor noi gridiamo. Vieni Spirito Diuino, e soffia aure beate nell'anime nostre, campi sterili d'ogni frutto di sante operationi, priui d'ogni odor, che gradisce à Dio; dissipa ne nostri cuori quei affetti, che li rendono inclinati à piaceri di terra; inalza i nostri pensieri à Dio, e fa che ci venghi in fastidio il Mondo, e tutto cio, che c'offerisce teniam per nulla; purifica col tuo fuoco tutte le

no-

nostre potenze, accio in ogn'oggetto incontriamo Iddio, che sol puo satiarci, puo darci veri contenti.

CAPO XXVIII.

Le Diuine Missioni.

TErminiamo questo trattato con veder come le Diuine persone indotte dall'amor, fatte à fauor nostro missionanti pietosi, si degnano à noi venir, e ci portano ricchezze Diuine, e anche à noi donano se stesse, onde restiamo solleuate dalle nostre miserie. Bisogna dunque saper che trattando della missione delle Diuine persone, non ogn'vna di queste manda l'altra per cagionar nelle nostre anime effetti sopranaturali, ma si ricercano alcune conditioni acciò vna persona sia quella che manda, e vn'altra quella che é mandata. Primieramente in tre maniere si puo far vna missione, dice S. Tomaso; o per imperio, così manda il Padron vn suo seruo, acciò eseguisca cio che gli comanda, e questa missione non puo conuenire á persona Diuina, che è eguale nella Diuinità coll'altra; o per conseglio, così vn medico manda vn Rè infermo à i bagni, e tal missione ne anche puo competere à Dio, perche ha annessa inperfettione, cioè bisogno di conseglio; o per origine, cosi il raggio esce dal Sole; in questa guisa vna persona si puo mandar dall'altra, ma tolte l'imper-

perfettioni, che accompagnano la missione delle creature, perche in realtà vna persona Diuina conosce vn'altra per sua origine, e principio; così il Figliuolo nasce dal Padre, così lo Spirito Santo procede dal Padre, e dal Figliuolo

Quindi si caua che la missione d'vna persona Diuina porta seco due concetti, e l'eterna processione della persona; che si manda da quella, che la manda, e la produttione temporale dell'effetto che produce in vn soggetto creato à cui è destinata. Cosi dice l'Angelico; *missio includit processionem æternam, & aliquid addit, scilicet temporalem effectum*; *hic art. 2.* Così il Verbo Diuino fù mandato dal Padre al Mondo, incognito sotto le foggie dell'humana natura, perche nell'eternità da lui nacque, e nella pienezza del tempo destinato à redimere l'huomo col prezzo del suo sangue, onde di se disse Christo; *Ego ex Deo processi, & veni in Mundum.* E Agostino dice. *A Patre exire, & venire in hunc Mundum, mitti est. lib. 2. de Trinit.* L'effetto temporale, che cagionò nella duratione del tempo il Verbo Diuino nella creatura fù, cha solleuò la nostra humana natura alla sua sossistenza, e col sangue di quella da se auualorato con merito infinito pagò per noi l'antico debito alla Diuina Giustitia creditrice di sodisfattione infinita. Così lo Spirito Santo perche con eterna processione procede dal Padre, e dal Figliuolo, fù da entrambi mandato à gl'Apostoli in lingua di fuoco à imfiammargli il cuore con incendij d'amor Diuino.

Nota ancor S. Tomaso sù questa materia per farci bene intendere la missione delle Diuine per-

persone distinta dall'imperfetta, che s'esercita fra le creature, e dice, che quattro conditioni si ritrouano nella missione delle creature; l'autorità di chi manda, la separatione di chi è mãdato da quello che manda, la mutatione del luogo, e la commissione di che deue oprarsi. Non tutto cio si ritroua nella missione perfettissima delle Diuine persone; l'autorità nõ d'impero, ma sol d'origine puo conuenir alla persona che manda; la seperatione non puo darsi fra le Diuine persone, perche tutte tre sempre sono radicate nella Diuina natura, onde il Verbo Diuino se venne al Mondo, non lasciò d'essere sempre nel seno del Padre; La mutatione del luogo ne anche puo darsi in Dio, perche tutto l'Vniuerso è vna picciola stanza occupata dall'immensità di questo grande Spirito, e in ogni luogo si ritroua Iddio; onde quando dicesi che il Verbo venne al Mondo, non però lasciò d'essere in Cielo, e appresso al Padre; gl'effetti da prodursi nelle creature dalla persona Diuina, che si manda, non sono ordinarij, ma prodigiosi, e circoscritti dalla Santità.

Dal gia detto si caua, che il Padre Diuino da niuna persona si manda, perche da niuna procede, ma manda il figliuolo, e lo Spirito Santo, che da esso procedono; lo Spirito S. non manda, perche non vi è persona, che da esso proceda, ma si manda e dal Padre, e dal Figliuolo, perche da questi procede. Il Padre Diuino però benche come prima persona non sia mandato, puo dar se stesso, e venir coll'altre persone ad habitare in vn'anima santificata dalla gratia. Anzi se la missione non guarda la persona da cui deriua,

e principia, ma sol l'effetto à cui è destinata, vna persona è mandata, e l'altre ancor vengono in compagnia à cagionar nella creatura l'effetto destinato, perche all'operationi, che Iddio fà fuor di se, e nelle creature, vi concorrono assiem tutte le tre Diuine persone, come confessano tutti i Teologi, e S. Agostino ce l'insegna con vn'esempio. Al dolce suono d'vna cetra, dice egli, vi concorrono tre cose, la mano, l'arte, e la corda, e con tuttocio é vn sol suono, vna sol melodia si sente; l'arte insegna, tocca la mano, risuona la corda, e pur ne la mano, ne l'arte rendono il suono; tre cose operano, ma sol la corda risuona. Così nell' incarnatione del Verbo Diuino; ne il Padre, ne lo Spirito Santo presero carne, e pur s'accompagnarono col Figliuolo ad oprare quell'ineffabile mistero. *Cytharam respice, vt musicum melos sonis dulcibus reddat, tria pariter adesse videntur, ars, manus, & chorda, & tamē vnus sonus auditur. Ars dictat, manus tangit, chorda resonat, nec ars, nec manus sonum reddunt. Tria operantur, sed sola chorda resonat: cum chorda autem pariter ars & manus operantur. Sic nec Pater, nec Spiritus Sanctus susceperunt carnem, & tamen cum Filio pariter operantur.* Come ancor diciamo, che se nella missione Diuina s'attende sol l'operatione destinata à farsi nelle creature, essendo questa indiuisa, e commune à tutta la Trinità, la persona che si manda si puo dir mandata non sol dalla persona, da cui procede, ma ancora da tutta la Trinità, che concorre all'operatione. Ciò conferma S. Tomaso con dire. *Si vero persona mittens inteligatur esse principium effectus, secun-*

cundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam. hic art. 8.

Di più parlando de gl'effetti della Diuina missione, se il Verbo sarà la persona che si manda, procedendo questo dal Diuino intelletto, i suoi doni, i suoi effetti che cagionerà nell'anima, à cui viene, spetteranno all'Intelletto, come sono i doni dell'intelligenza, della scienza, della sapienza, e del conseglio; ma se sarà lo Spirito Santo, procedendo questo come amore dalla Diuina volontà, i suoi doni spetteranno alla volontà, e sono i doni di fortezza, di pietà, e di timore. Così l'Angelico. *Quædam habent similitudinem cum proprio Filij, in quantum procedit vt Verbum, sicut illa quæ pertinent ad cognitionem, vt donum sapientiæ, & scientiæ, & in huiusmodi donis dicitur mitti Filius. Quædam vero dona habent similitudinem cum proprio Spiritus Sancti, qui procedit vt amor, sicut illa quæ pertinent ad affectum, vt charitas; & in huiusmodi donis dicitur proprie mitti Spiritus Sanctus. dist. 15. q. 1. art. 5.*

Questa missione in ordine à gl'effetti temporali, che produce, dalle Diuine persone si fà in due maniere ò visibilmente; ò inuisibilmente. La missione visibile si manifesta à nostri sensi, perche la persona che è mandata in vna visibile creatura, compisce i suoi effetti; e quella creatura ò è assunta alla sussistenza della Diuina persona, come fù l'humana natura inalzata all' vnione personale del Verbo, o pur sarà come vn segno, in cui si manifestarà la Diuina persona, come fù quando lo Spirito Santo sopra gl' Apostoli apparue in forma di fuoco. La Missione

ne inuisibile si compisce in vn effetto inuisibile à nostri senzi, perche è spirituale; così si fà la giustificatione d'vn'anima peccatrice, che resta mondata dalle sue sordidezze in riceuere la Diuina gratia, dono d'Iddio, che è nascosto à nostri sensi, onde di essa parlando Giob dice; *Si venerit ad me, non videbo, si abierit non intelligam cap.* 9. E perche è dono nascosto, e noto solo à Dio, niun sá, se l'anima sua sia oggetto gradito, ò odioso à gl'occhi Diuini.

L'inuisibile missione d'vna persona Diuina non si fà se non col venir essa ad habitare come in gradita stanza nella nostra anima, e Dio mai viene ad habitare in noi se non vi porta i pretiosi doni della gratia, e della charità, per cui siam perfetti amici di Dio; e se la gratia non ci santifica, e la charità non ci accende d'amor verso Iddio segno è che l'anima nostra non è degna stanza d'Iddio, perche sarà sporcata da peccati, brutture che non possono sopportarsi dalla Diuina presenza, che non possono star, doue risiede la purità di Dio. Da cio si caua, che fuor de i doni della gratia santificante, e della charità, non bastano altri doni anche sopranaturali à far venir Iddio in noi; onde se in vn'anima vi fussero la fede, la speranza, gl'aiuti Diuini che dispongono alla giustificatione, e altre gratie da Teologi chiamate, *gratis datæ*, se non vi è la gratia santificante, e la charità, che di quella è compagna indiuisibile, Iddio non ci viene, non la degna della sua presenza; perche i sudetti doni sopranaturali possono accompagnarsi col peccato: anche vn peccatore tiene la fede, ne perde la speranza di sua salute, e riceuerà dalla pietà

Di-

Diuina aiuti, che lo dispongono à riceuere la sua gratia; ma doue è peccato, non c'entra Iddio, anzi ne sta lontano: *longe est Dominus ab impijs; Prouerb.* 15. Questi doni non bastano, che vn'anima sia habitatione delle Diuine persone, e che di essa si verifichi cio che disse Christo, *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*; ma sol faranno, che Iddio s'accosti alla porta dell'anima, che è 'l cuore, e bussi per entrare, come 'l disse Giouanne nella sua Apocalissi. *Ecce sto ad ostium, & pulso.*

Son tre le missioni inuisibili delle Diuine persone, che vengono con special presenza ad habitare nella nostra anima come nel proprio tempio. La prima quando l'huomo si battezza, o quando per la penitenza si santifica; all'hora le persone Diuine cominciano ad habitare in quell'anima con modo speciale, già purgata dall'infusione della gratia. La seconda, quando l'huomo che già sta in possesso della gratia per atti virtuosi, per fatighe meritorie, o per vn stato che eligge più perfetto, come di Sacerdote, di Religioso, di Vescouo, acquista maggior eccellenza di gratia, e Dio con più special modo, con maggior suo diletto maggiormente s'impossessa di quell'anima. La terza è quando l'anima felice entra nel Paradiso, all'hora Iddio non più nascosto, come nelle prime missioni, mostra à quella svelate le sue infinite bellezze, e con essa s'vnisce come oggetto beatificante; e comincia ad habitarui per mai più partirsene.

Habbiamo detto più volte, che Iddio nelle sudette missioni viene ad habitare nell'anima

con

con speciale presenza, per denotare la differenza fra questa, e là generale, con cui Iddio si ritroua in tutte le cose, come altroue habbiamo detto, per essenza, per presenza, e per potenza, il che à Dio conuiene per la sua immensità; ma in vigor delle missioni Iddio in tre altri modi è presente, e habita nella creatura intellettuale, cioe per la gratia, per la gloria, e per l' vnione hipostatica. Per la gratia che dà all'anima in pegno del suo amore gl'è presente, e con essa habita come amico, e sposo; per la gloria gli s'vnisce come suo fine, che la beatifica; per l'vnione hipostatica il Verbo Diuino s'vnì personalmente coll'humana natura. Quest'vltima presenza è la più perfetta, & eccellentissima, perche in vigor dell'altre due Iddio si dona à i giusti, e à Beati per mezzo della gratia, e della gloria, che sono doni creati, e accidentali, ma à Christo Iddio fù presente per la gratia increata, e sustantiale, onde era vero Iddio, e Figlio naturale dell'eterno Padre.

O diuinissima Trinità, che sete così ammirabile alle nostre conoscenze, che solo al sentirne discorrere restiamo estatici all' apprensione delle vostre grandezze, hor che felicità sarà per le nostre menti, quãdo accantonato l'oscuro velo della Fede, che vi tenea nascosta, in quelle rifletteranno gl' amabili splendori del uostro volto. O Dio delle misericordie, che hauete eletto in terra per trono della vostra Maestà le nostre anime, purificatele da ogni lordura di terreno affetto, accio siano degna stanza per la vostra inuisibile presenza mentre viuiamo, e altro non sospiriamo, che à goderla

visi-

visibile in Cielo. O eterno Padre, che sin dall'eternità ci tenesti amorosamente nella mente per darci l'essere accompagnato da altri doni della tua liberalità, e nel tempo prefisso ci cauasti dal nulla, e ci desti vn'anima capace de tuoi godimenti, compisci la tua Diuina charità in fauorirci di quei beni, che dispensi à tuoi diletti figli. O Verbo Diuino, o eterna Sapienza, che ritrouaste il modo di riconciliarci col Padre sdegnato, dando compita sodisfatione alla sua Giustitia per i nostri debiti à prezzo del tuo sangue, in contanti di tormenti della tua humanità; di cui ti vestisti per nostro amore; se con prender la nostra carne ti dichiarasti nostro fratello, fà che siamo partecipi di quell'eterna heredità, che ci guadagnaste colla tua morte. O Spirito Diuino che sei l'amor sostantiale fra l'Eterno Padre, e'l suo Figliuolo, colle tue beate fiamme abbruggia i nostri cuori, incenerisci in quelli ogn'amor profano, tutti i terreni affetti, accio diuampino sol con fuoco di carità perfetta.

se ne raccontano ancora l'apparitioni o per fauorire gl'huomini, o per castigargli. La raggione naturale anche il detta, perche Iddio creò l'Vniuerso con ogni perfettione, e questo per suo compimento perfetto esiggeua come sue parti principali, oltre le corporali alcune sostanze incorporee, e di natura intellettuale, altrimente non si sarebbe assomigliato alla sua causa, che è vn purissimo spirito, ne s'haurebbe potuto chiamar vniuerso, che deue contener in se tutti i gradi dell'essere, che almeno nelle generali raggioni possono crearsi dall'Onnipotenza, e queste sostanze spirituali sono gl'Angioli. L'isperienza finalmente il demostra; Onde viene, che gente rustica, e ignorante ancora di tenera età parlano con lingue forastiere e colla latina, scoprino segreti, spezzino forti ligami, faccino sforzi corporali eccedenti la natural complessione? Certo che queste merauiglie sono effetti de gl'Angioli mali, che operano in quei corpi da lor posseduti.

In che tempo fusser creati gl'Angioli, alcuni Dottori stimano che Iddio gl'hauesse creati prima della creatione del Mondo corporeo; ma il più probabil parere è della loro creatione assieme coll'altre creature sensibili, e corporee, perche fondato in vna difinitione del Concilio Lateranense, che dice: *Deum simul ab initio temporis vtramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem, & corpoream, Angelicam, & mundanam*; oltre la raggione che assegna S. Tomaso, che gl'Angioli essendo principal parte, che colla corporea compongono questo gran Vniuerso, esigea la creatione di Dio, le cui opere son

perfette, che non si creassero le parti separate dal tutto; ma perche gl'Angioli per la nobiltà della loro natura superano le creature corporee, deue stimarsi che Iddio nella creatione dell'Vniuerso, li priuilegiasse con crearli nel primo giorno, in cui fù creato anche l'Empireo, e in questo come nella piu nobil parte della machina mondiale come è di parere S. Tomaso, fusser creati gl'Angioli, come quei che haueano à formar la corte al sourano Signore nel Regno de Cieli; e perche haueano ad hauer la prefettura, e presidenza sopra tutta la natura corporea, conueniua alla loro dignità che fossero creati in luogo il più eminente corrispondente alla nonobiltà del lor sublime grado; e'l luogo più eminente, e più nobile dell'Vniuerso è l'Empireo; onde Geronimo raggionando del Cielo, da cui precipitò Lucifero dice; *vnde ille cecidit per superbiam, possumus nos ascendere per humilitatem*; e questo Ciel altro non può essere che l'Empireo, oue vanno à terminar l'anime sante.

Per quattro fini principali da Dio furono creati gl'Angioli; primo acciò in Cielo vi fussero i cantori, che di continuo facessero risuonar le diuine lodi, e l'Angelico dice che gl'Angioli formano la cappella di diuerse voci; chi loda la diuina Maestà, chi la Prouidenza, chi la Bontà, chi la Sapienza, chi la Fortezza, onde tutte le diuine perfettioni siano da gl'Angelici musici celebrate. Secondo Dio dispose che le cose inferiori si reggessero dalle superiori, e la natura corporea dalle sostanze spirituali, onde creò gl'Angioli, accio hauessero la cura, e la reggenza dal Mondo inferiore, e fosser ministri della

sua

sua Prouidenza. Terzo accio hauessero speciale cura de gl'huomini, li custodissero, e difendessero dall'insidie de demonij; onde l'Apostolo rapito in Cielo li conobbe come ministri di nostra salute, e da là ce ne portò la nuoua; *Omnes sunt administratorij spiritus in ministerium missi propter eos, qui hereditatem capiunt salutis*: *ad Heb, c.* 1. Finalmente accio conseguissero l'eterna beatitudine, e che mentre eran creati cittadini dell'Empireo, godessero subito della presenza del Rè sourano, onde Agostino di loro dice; che è la maggior popolatione del Cielo, e la più felice perche subito doppo la lor creatione goderono delle diuine bellezze; *celestis Hierusalem magna pars, & eò beatior, quod nunquam peregrinata.* 11. *de ciuit. cap.* 9.

Di qual qualità di sostanza siano gl'Angioli dicono alcuni Santi Padri, che habbino corpi sottilissimi come l'aere, onde dicono, che le scritture, li chiamano, *aereas potestates*; e Cassiano vuole ancora, che le nostre anime habbino corpo tenuissimo, e cita l'Apostolo, che dice esserui corpi celesti, e corpi terrestri, *& corpora celestia, & corpora terrestria*. Ma doppo il Concilio Lateranenze questa sentenza non può disendersi con sicurezza nella Fede; Quello così definisce. *Firmiter credimus quod vnus est solus verus Deus, qui ex nihilo condidit vtramque naturam, spiritualem, & corpoream, angelicam videlicet, & mundanam, & deinde humanam, quasi communem ex corpore, & spiritu constitutam.* Onde in vigore di questo Concilio gl'Angioli in niuna maniera son corporei, ma affatto spirituali, e lontani da ogni materia; oltre che la ra-

gione 'l dimostra, & è dell'Angelico; La perfettione dell'Vniuerso esigge, che in esso vi siano alcune sostanze al tutto intellettuali, accio quello in queste sia à Dio come à sua causa simile nel grado intellettuale, e la radice dell'intellettualità é l'immaterialità, perche la materia, è impedimẽto all'acquisto d'vna perfetta sciẽza, onde l'Apostolo dice, *corpus quod corrumpitur aggrauat animã*, e queste sostanze intellettuali son gl'Angioli, che per decoro della loro natura hanno la pienezza della scienza, perche la loro intelligenza è independente affatto dall' organizatione corporale, e dal ministero de senzi à differenza della nostra anima, che nella sfera delle sostanze intellettuali occupa l'infimo luogo, onde nelle sciẽze che acquista, e nelle sue intelligenze vien giouata dalle funtioni delle corporali potenze.

Che gl'Angioli, come si legge nelle sagre carte, siano comparsi à gl'huomini in forma corporea non proua che siano corporei, perche loro han potenza di formar corpi d'aere o altra materia, e in quelli operare, ma quelle operationi non sono funtioni d'vna vita corporea conueniente alla natura de gl'Angioli. Ne il fuoco materiale dell'inferno che crucia gl'Angioli rubelli, dimostra che questi siano corporei, perche quel fuoco non colla sua virtù naturale, ma come istromento dell' Onnipotenza Diuina tormenta quei spiriti infernali: come ancora l'acqua del battesimo per la virtù che riceue da Dio produce la gratia, e laua dalle macchie dell'antico peccato le nostre anime.

Circa il numero degl'Angioli tutti i Dottori con-

conuengono che sia grandissimo: così conuiene alla gran Maestà di Dio, che gli creò come famiglia del suo vastissimo palaggio, e come squadre che formassero i suoi eserciti. S. Gregorio tiene che sormonti la capacità de nostri pensieri, e che Iddio sol, che gli creò, li puo numerare: *in cognitione humanæ rationis supernorum spirituum numerus non est; quia quanta sit illa frequentia inuisibilis exercitus nescit. Supernorũ ciuium numerus infinitus, & definitus exprimitur: vt qui Deo est numerabilis, esse hominibus innumerabilis demostretur*; 17. *moral. cap*, 9. Le sagre carte ne parlano, e da quelle s'arguisce esser stupendo il loro numero; non è credibile però, che ecceda tutti gl'indiuidui dell'Vniuerso: che superi il numero dell'arene del mare, de gl'atomi dell'aere, delle frondi de gl'alberi, de pesci del mare, delle stelle del Cielo, de gl'animali della terra, e simili cose, perche cio non par conueniente all'ordine della diuina Prouidenza. Si deue dunque tenere con S. Dionisio, e S. Tomaso, che il numero de gl'Angioli ecceda solo il numero delle specie materiali, che pur sono in grandissima moltitudine. Si deue ancor stimar probabile, che siano più gl'Angioli, che tutti gl'huomini, che furono, sono, e saranno, perche il commun parere de Padri, e Teologi, è che dall'vltima Gerarchia de gl'Angioli s'assegnano i custodi de gl'huomini, e à ogn'vn di questi è destinato il suo, che non deue hauere cura d'altre anime. Vi restano poi gl'Angioli dell'altre Gerarchie, che hanno officij, e delegationi più rileuanti.

Come si distinguano gl'Angioli, se con diuersità

sità specifica, ò sol numerale sotto vna sola specie, e di parere l'Angelico, che ogn'Angiolo costituisca vna specie e che sotto di questa ne anche per potenza Diuina possino moltiplicarsi altri Angioli che sol in numero si distinguano. *Quæcumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam: differentia enim quæ ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei; quæ autem ex materia, inducit diuersitatem secundum numerum. Substantiæ autem separatæ nõ habent omnino materiam, neque quæ sit pars earum neque cui vniantur vt formæ: impossibile est igitur quod sint plures vnius speciei: 2. contra gent. cap.* 93. Dimostra in questo suo discorso S. Tomaso, che gl'Angioli de fatto si distinguano con specifica differenza, parche questa s'origina dalla diuersità delle forme, onde l'huomo, e'l leone si distinguono con specifica differenza, perche han diuerse forme, che li costituiscono; ma gl'Angioli à differenza delle cose materiali, nulla han di materia, e son tutti forma, onde son forme separate da ogni commercio di materia, forme compite, e sussistenti, che per essere non han bisogno d'appoggio di corpo, e ne anche à questo dicono ordine, á differenza dell'anima rationale, qual benche puo star dal suo corpo separata, sempre conserua vn desio di riuniruisi, e lo guarda come sua comparte naturale, onde ancor separata dicesi forma del corpo. E che ne anche per diuina potenza più Angeli sol di numero distinti possino esser dentro la sfera d'vna specie, lo dimostra S. Tomaso con quel principio, che alla multiplicatione numerale è necessaria la materia, alla cui diuisione puo assignar-

signar-

signarsi multiplicatione numerale di piu indiui dui dentro l'istessa specie, e gl'Angioli per loro natura escludono la materia, onde è impossibile sotto vna specie Angelica ritrouarsi più Angioli sol di numero distinti.

Quindi si caua che gl'Angioli in vigor della loro natura sono immortali, e incorruttibili, perche in se non hanno vn principio, che sia radice di morte, e corruttione, sono eglino, come dice S. Tomaso, forme sussistenti, e indipendenti dalla materia, non soggetti alla contrarietà effetto delle qualità alteranti, e di quella materia, che sempre desiderosa di nuoue forme, machina la destruttione alla presente che possiede. Non si niega però che gl'Angioli rispetto alla Diuina potenza possono finir d'essere, perche chi gli diè l'essere, e gli lo conserua, può ancor finir di conseruarli, e ritornarli al niente, onde gli trasse: mà ciò non è essere di sua natura corruttibile, e per esigenza d'vn'intrinseco principio di corruttione, qual non è ne gl'Angioli. Così lo spiega S. Tomaso. *Non dicitur aliquid corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conseruationem; sed per hoc quod in se ipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ. hic art. 5.*

Da qui si scorge quanto l'Angiolo ne doni naturali, e nell'eccellenza della sua natura auanzi l'huomo, che è vna sostanza per sua natura corruttibile, composto di sango per la parte del corpo, infermo, fragile, nato alle fatighe, soggetto à perniciose passioni, incostante, mutabile ad ogni momento, la cui vita è vn fumo,

che sparisce, e va à terminare ad vn sepolcro, fetido cibo de vermi; e l'Angelo, dice Dionisio, è l'interprete de gl'arcani diuini, raggio della diuina Bontà, puro specchio, che fra le creature più al viuo in se esprime le diuine bellezze; egli, dice il Naziazeno, è il primo raggio che esce dall'eterno lume, spettatore della sourana gloria, di purissima natura, e soggiunge Agostino, di tal eccellente natura, che supera le nature di tutte l'altre creature; perche quella natura è la più perfetta, e la più nobile, che é la meno composta, e la più semplice onde con maggior similitudine alla diuina s'assomiglia, che è vn purissimo atto, e l'angelica à differenza dell' humana esclude da se ogni compositione materiale. Cede pero l'angelica natura all'humana in alcuni doni sopranaturali, perche l'humana, e non l'angelica fù solleuata alla personale participatione della diuina natura, e da Dio fù eletta alla dignità del sacerdotio, potestà così eminente, che non solo s'estende sopra tutto il corpo mistico di Christo, che son tutti i fedeli liberandoli dalle catene de peccati, o ligandoli colle censure, ma ãcora sopra il suo vero corpo, perche al proferir breui parole, lo fa presente su gl'altari; e di quello ne ciba l'anime bisognose, onde il Nisseno dice che à gl'Angioli i sacri misteri son tremendi, e'l sacerdotio in veneratione; *Sacra mysteria Angelis sunt formidanda, ipsumque sacerdotium venerantur.*

Per saper come l'Angelo occupi vn luoco, come in quello si ritroui, se n'allontani, e passi altroue, si deue supporre che cio è assai differente dalla situatione delle cose corporee, nel loro

luo-

luogo: queste sono diuisibili, onde à misura della lor mole ricercano il proprio luogo; questo se é corporeo da Filosofi vien descritto per vna superficie d'vn corpo, che circonda il locato, onde il luogo, e'l locato s'han da corrispondere nella quantitá, & estentione; per esempio, se vn corpo locato è di otto palmi, altretanta superficie ricerca d'vn corpo locante ò sia d'aere, ò d'acqua, ò d'altra materia. Niuna cosa spirituale puo essere in vn luogo in questa guisa, perche non ha quantità corporale, per cui possa corrispondere ad vn luogo diuisibile. Ma se s'intende che il locato deue star presente realmente à quel corpo, che l'occupa come suo luogo, è certo che l'Angelo per ritrouarsi in vn luoco, à quello deue essere presente, e non lontano; il dubio consiste che cosa sia, che facci trouar presente realmente vn Angelo in vn luoco; nelle cose corporali la quantitá fa che quelle siano in vn luogo, e tolta quella le sostanze corporee nõ sarebbono più presenti in quel luogo, che occupauano per mezzo della quantità, che è il primo accidente delle sostanze materiali; se dunque gl'Angeli come sostanze spirituali sono incapaci di quantità, e corporea mole, bisogna dir che altra formalità li renda presenti ad vn luoco. Ma son due luoghi, oue gl'Angeli, e le sostanze spirituali possono star presenti; vno si dice naturale, l'altro violento, o preternaturale; il naturale è in cui l'Angelo si fa presente di propria volontà, e quello à se lo soggetta: il violento è in cui contro la sua volontà v'è presente; così si ritrouano nell'inferno gl'Angeli rubelli. Bisogna dunque veder qual formalità

ren-

renda gl'Angeli presenti nel luoco naturale, e nel violento.

S. Tomaso dice, che l'operatione che fà l'Angelo per cui cagiona qualche effetto in vn corpo, e in vn luogo, à questi lo rende presente, si che doue opera l'Angelo, iui sta presente come in suo luogo naturale, e se cessa dalla sua operatione, da quel luogo s'allontana. *Angelus est in loco, quatenus operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud huiusmodi 1. dist. 37. q. 3. art.* 1. La raggione anche è fondata in quelche dice l'istesso S. Dottore. *Omne quod est in loco, vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsum; res enim corporea est in aliquo sicut in loco, secundum contactum quantitatis dimensiuæ; res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, cum careat dimensiua quantitate 3. contra Geni. cap.* 68. Siche la ragione per cui l'Angiolo tocca il luogo è quelche fonda la sua reale presenza, e questo altro non puo essere se non la sua virtù, per cui opera nel suo luogo naturale alcuno effetto à differenza della cosa corporea, che tocca il suo luogo per mezzo della sua quantitatiua mole, che nell'Angiolo, come sustanza spirituale non puo trouarsi. E se l'Angiolo per sua libera volontà è in qualche luogo naturale, e leuarsene quando gli piace cio non puo cagionarsi se non dalla sua operatione, che gli è libera, e la puo sospendere, o da quella cessare affatto; e se da quella cessa, lascia ancora di essere presente in quel luogo, oue operaua, e come dice il S. Dottore può cessar da ogni operatione, e così in niun luogo ritrouarsi;

si; il che non puo succedere nella sostanza materiale, perche dalla sua quantità non puo liberarsi. *Non reputo inconueniens, quod Angelus sine loco possit esse, quando nullam operationem circa locum habet*, ex 1. *sent. trat.* 1. Cio che habbiamo detto, è del luogo naturale dell'Angiolo.

Ma del suo luogo violento altramente si deue dire, che non vi è presente per alcuna sua operatione, ma al contrario per vna passione; perche in se riceue vn attione afflittiua d'vn'agente, che 'l tormenta, e in tal maniera è ligato à patir gl'effetti di quell'agente tormentoso, che non gli viene permesso di partirsi, onde se l'Angelo si fa presente al luogo naturale per la operatione, o per vn attiuo contatto, onde à se 'l subordina, e'l contiene; al contrario quãdo contro il suo voler è sforzato à dimorar in vn luogo violento, vi sarà presente, perche vn agente corporeo per diuina virtù attorno ad esso s'adopra per affligerlo, e se vorrà portarsi in altro luogo, non potrà, perche quell' agente che'l tormenta, lo tien ligato, e à se subordinato, che non possi scampare. L'anime che si ritrouano nel Limbo, benche iui siano confinate à non ne poter partire, non apprendono però quel luogo come violento, e à lor disconueniente, onde non se n'affligono, ne vi han ripugnanza, e pero non patiscono pena di senzo.

In qual operatione s'esercitino gl'Angeli beati attorno al Cielo empireo per iui esser presenti come nel proprio luogo non si puo saper cosa di certo, perche non ci è ben nota ne la natura de gl'Angeli, ne la qualità dell'Empireo. Certo è che gl'Angioli non muouono l' Empi-

reo

reo, come alcuni di loro muouono le sfere, e in vigor di tal moto in quelle si ritrouano presenti, come in luogo: L'Angelico Dottore però c'apre la mente per assegnar ne gl'Angeli beati alcune operationi, con cui s'esercitano nell' Empireo per stare iui presenti. Egli dice, *Angelus est in loco, in quantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud huiusmodi*; *in* 1. *dist*. 37. *quest*. 3. *art*. 1. Dunque se gl'Angeli per esser presenti nel Cielo Empireo, non vi caggionano il moto locale, perche quella beata Città è patria di riposo, e di quiete, bisogna dir, che all'innato spendor, di cui fù ornato quel celeste palaggio dal Creatore, gl'Angeli colla loro presenza v'aggiungono più lume, così compiacendosi Iddio, per far conoscere di quanto preggio siano quei personaggi da lui creati per corteggio della sua gran Maestà.

In vn'altra operatione s'esercitano gl'Angeli attorno all'Empireo, & è che influiscono à quello virtù & efficacia per cagionare à i Cieli inferiori perpetuità ne loro moti, con cui di continuo s'aggirano per giouare alla terra, perche Iddio dispose, che i corpi inferiori si regolassero nelle loro funtioni da corpi superiori, e le cose corporali si reggessero dalle spirituali. Così discorre il S. Dottore, e cita S. Agostino. *Totum vniuersum est vnum vnitate ordinis, vt patet per Philosophum* 12. *Metaph. Hæc autem vnitas ordinis attenditur secundum quod ordine quodam reguntur corporalia per spiritualia, & inferiora corpora per superiora, vt Augustinus dicit in* 3. *de Trinit*. E cio che diciam de gl'Angeli similmente

te si puo dir dell'anime separate dal corpo che operano ad vsanza di puri spiriti.

Si deue però notare sopra il gia detto che in rigor di parlare non si puo dir, che gl' Angioli siano in vn luogo, perche la rigorosa raggione di luoco, e di locato non solo esigge la presenza, ma ancora si ricerca che il luoco circoscriua, e dentro di se racchiuda come vna misura quantitatiua il locato, il che conuiene rigorosamente solo alle cose corporee, che per raggione della loro quantità possono esser misure, e misurarsi; ma le cose spirituali per la loro eminenza, e superiorità sopra le cose corporee, non si possono circoscriuere, e racchiudersi dentro i confini d'vn luogo corporeo, anzi al contrario le sostanze spirituali racchiudono, circoscriuono, e misurano colla loro virtù i luoghi corporei; così Iddio è presente in tutto il Mondo, l'anima rationale nel corpo, e'l corpo di Christo nel sagramento; siche le sostanze spirituali quãdo sono presenti in vn luogo corporeo, non sono in questo rigorosamente, ma per vna similitudine alle cose corporee, e per metafora. Così dice l'Angelico; *nihil per se, & proprie loquendo est in loco, vt in loco, nisi quod loco circumscribitur in 4. dist. 10. q. 1. art. 3.*

Per l'istessa raggione l'Angiolo quando si ritroua presente per la sua operatione in vn luogo, non si puo dir che immediatamente sia lontano, o d'appresso, che habbi sito, che sia alla destra, o sinistra, cio conuien solo alle cose corporee, e per mezzo di questi á gl'Angioli. Così spiega S. Tomaso; *esse in loco, vt in loco, non conuenit Angelo, nisi per accidens, in quantum scilicet*

licet corpus assumptum, vel corpus, cui per operationem applicatur, in loco est in 1. dist. 37. q. 3. art. 1.

Quando noi diciamo, che l'Angiolo come sostanza spirituale non è circoscritto da vn luogo, oue si ritroua operante, non intendiamo però che sia in ogni parte dell'Vniuerso; ciò è eccellenza riseruata solo à Dio per raggione della sua immensità; l'Angelo si ritroua in qualche luogo, perche come di sopra dicemmo, iui applica la sua virtù operatiua, e questa è limitata, e ristretta à proportione, e misura della sua creata narura, onde non puo in vn momento applicarsi ad operare in ogni luogo; e però il Damasceno dice, che gl'Angioli quando sono in Cielo non sono in terra, e quando da Dio riceuono qualche commissione per la terra, non restano in Cielo; *circumscripti sunt, quoniam cum in Cælo sunt, non sunt in terra, cum in terram à Deo mittuntur, non manent in Celo; lib. 2. fidei cap. 3.* Ma per lasciare vn luogo, doue si ritrouano e passar ad vn altro dal primo lontanissimo ancor di distanza quanta è dal Cielo in terra, sono così veloci, che in vn momento la passano, e la loro agilità solo alla velocità de pensieri può compararsi; *momento vbique sunt*, dice di loro Tertulliano.

Se gl'Angioli han limitata virtù d'operare originata dalla loro limitata natura, onde hanno determinata sfera di luogo corrispondente alla loro virtù operatiua, e quanta questa sia in ogn'Angiolo, Dio il sà, che gli l'assegnò; e perche egli creò gl' Angioli graduati nella perfettione di loro natura, però sono differenti nella virtù operatiua, e vno auanza l'altro nella sfe-

ra

ra del luogo, in cui possono operare; per esempio vno potrà operare per la sua virtù naturale in vn luogo, che ha di spatio dieci miglia, e questo sarà il suo luogo adequato; e vn'altro più, secondo la maggiore o minore loro attiuità naturale, e se sta presente, & opera nel suo luogo adequato alla sua virtù, non potrà insiememente oprar altroue; ma se volesse in altro luogo ritrouarsi, bisogna che s'allontani dal primo, altrimente potrebbe ritrouarsi in vn'istesso tempo in tutti i luoghi, e parti dell'Vniuerso, eccellenza sol conueniente à Dio. Tutto cio vien ben spiegato dal nostro Santo Dottore, *Angelus*, dice egli, *est virtutis, & essentiæ finitæ; Diuina autem virtus, & essentia infinita est, & vniuersalis causa omnium; & ideo virtute omnia contingit; & non solum in pluribus locis est, sed vbique; virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid vnum determinatum; Vnde cum Angelus sit in loco per applicationem suæ virtutis ad locum, sequitur quod non sit vbique, nec in pluribus locis, sed in vno loco tantum: hic art.* 2. E conchiude colla differenza che è fra vn corpo, l'Angelo, e Dio nell'essere in luogo; vn corpo è in vn luogo, da quello circoscritto, e racchiuso; non così l'Angelo; perche la sua virtù non si restringe, e misura dal luogo corporeo, ma il tien dentro la sua virtù compreso: & iui sta, che non s'estende altroue; Iddio però sta in ogni luogo, ne da questo, e da tutto l'Vniuerso è circoscritto. *Corpus est in loco circumscriptiue, quia commensuratur loco; Angelus autem non circumscriptiuè, cum non commensuretur loco, sed deffinitiuè, quia ita est in vno loco, quod nō*

est in alio; Deus autem, neque circumscriptiuè, neque definitiuè, quia est vbiquè. hic art. 2.

Ma benche l'Angiolo per sua innata virtù non possi ritrouarsi altroue mentre opera, e sta presente à tutta, e l'adequata sfera del suo luogo, almeno lo puo far per virtù Diuina. Vero è che Iddio non puo far che vn corpo possi nell'istesso tempo ritrouarsi in più luoghi per la ripugnanza del fatto, perche quello occupa il luogo per mezzo della sua quantità, che essendo vna, non puo diuidersi, & esser circonscritta da più luoghi. Ma l'Angelo si ritroua nel luogo in vigor della sua operatione effetto della sua virtù operatiua, che da Dio nella sua creatione la riceuè limitata, l'istesso Iddio gli la puo accrescere, e cosi potrebbe occupar altretanto di spatio per virtù diuina, quanto ne occupaua per sua virtù naturale.

Si sono ingannati alcuni, dice il nostro S. Dottore, in dire, perche l'Angelo come sostanza spirituale è indiuisibile, non puo stendersi ad occupar luogo diuisibile, e quantitatiuo, onde si deue confinar la sua virtù operatiua ad vn sol punto. Non vagliono questi à passare i confini dell'imaginatione, che si porta solo alla consideratione di fantasmi, e cose materiali, non san ponderare le qualitá eminenti dell'essere spirituale. Gl'Angioli sono indiuisibili, non come il punto per sua imperfettione, e limitatione, ma son tali per la perfettione di loro natura, per cui si solleuano sopra la bassa conditione della materia, e diuisibilità, con questo però

che

che contengono nella loro virtù, & eminenza la diuisibilità delle basse nature, onde si dicono virtualmente, & eminentemente diuisibili, e per questa loro perfettione benche in se indiuisibili, possono coesistere & esser presenti à tutto vn luogo diuisibile; il che con esperienza si conosce nell'anima rationale, che in se indiuisibile, occupa tutto vn corpo diuisibile.

Benche gl'Angioli possono occupar tutto assieme quel luogo, che è assignato alla sfera, della loro attiuità, non sono però necessitati ad occuparlo tutto, ma hor in tutto, hor nella maggior parte, hor nella minor sino à potersi collocar in vn sol punto, & iui esercitar le loro operationi; e tutto cio perche gl'Angioli s'applicano ad vn luogo per l'applicatione di loro virtù, e questa pongono in esercitio non necessitati, ma di loro volontá, e quando più gli piace d'vsarla tutta, o in parte. E da cio si caua, che l'Angelo puo stare & iui operare in più luoghi fra loro distanti, e non esser presente nel mezzo, quante volte quei luoghi distanti, e 'l mezzo si contengono dentro la sfera della sua virtù naturale; per esempio puo l'Angelo operar, e star presente ne i quattro angoli d'vna stanza, e non star nel mezzo di essa; la raggione si é perche l'Angiolo è nel luogo per la libera applicatione di sua virtu, onde questa può esercitarla ò in tutto lo spatio, o in parte del luogo che si contiene dentro la sfera della sua attiuità, come più gli piace, onde lasciato d'operar nel mezzo, puo trouarsi nell'istesso tempo presente all'estreme, e lontane parti del suo luogo.

Dalle cose gia dette si caua che l'Angelo si puo mouere, e passare da vn luogo all'altro, perche se in questo si ritroua presente a suo arbitrio, e per sua libera dispositione, puo ancor lasciar d'essere in vno, e passar ad vn altro luogo, non più operar nel primo, & operar nel secondo. Si caua ancora dalle sagre scritture, doue leggiamo, che gl'Angioli scendono dal Cielo, in terra, e da questa si portano in Cielo, il che non puo verificarsi, se non col mouersi da vn luogo all'altro. Ma quelche dicemmo della presenza dell'Angelo in vn luogo che non è rigorosa, e propria, ma metaforica, e per vna similitudine alle cose corporee, à cui conuiene rigorosamente esser in vn luogo, ancora lo diciamo del suo moto locale, che é metaforico, e non rigoroso; così l'insegna l'Angelico Dottore; *Sicut esse in loco, æquiuocè conuenit corpori, & Angelo ita etiam, & moueri secundum locum hic art. 1.*

Gl'Angioli si possono muouere da vn luogo all'altro in due maniere, o da per se, quando lasciando di star presenti in vn luogo, passano ad operar & esser nell'altro, o al moto d'vn corpo, doue con la loro virtù operatiua si ritrouano; come quando vn Angiolo assumesse vn corpo, e questo si mouesse da vn luogo all'altro, al moto di questo, si muoue ancor l'Angiolo, che in quello è presente. Onde il Santo Dottore di questo moto Angelico cosi ne parla; *Angeli mouentur per accidens, motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis, sicuti motores in mobilibus, & ita sint hic, quod non alibi. quest. 51. art. 3.* Così si muoue ancora la nostr'anima da vn luogo all'altro al moto del suo corpo, oue è presente; co-

sì

sì ancora il corpo di Christo sagramentato al moto delle specie sagramentali.

Circa la duratione dell'essere, e dell'operationi angeliche si deue supporre, che vi son tre specie di durationi, eternità, euo, e tempo; il tempo perche è di vna natura, che sta sempre sul finire, e non principia, che per terminare, è misura della duratione mancheuole delle cose corruttibili, e anche de gl'huomini nel presente durare, che hanno in prestito la vita, per foriera la morte, per termine le ceneri, ma l'essere angelico è incorruttibile, non soggetto alle mutationi, successioni, e variationi del tempo, onde da questo non prende le sue misure nel durare; l'eternità è vna misura infinita, e indiuisibile d'vn'essere sempre dureuole, e affatto ripugnante à tutte le mutationi, e l'Angelo benche habbi vn'essere immutabile, mà nell'operationi è mutabile, e per i diuersi accidenti, che in se puo riceuere, onde l'eternità é vna misura superiore, e improportionata alle qualità della sua natura, dunque resta che l'Angelo sia euiterno; e che sia d'vna duratione inferiore all'eternità, e superiore al tempo, e confinante coll'vna, e coll'altro. Onde se l'Eternità infinita, e indiuisibile di Dio è di tal duratione, che corrisponde al presente à quei tempi che passarono, e han da essere, e però si compara alla ripa d'vn fiume, che contiene dentro del suo seno tutte l'acque, ne n'aspetta il passaggio per hauerle presenti; l'Euiternità dell'Angelo perche finita, e limitata benche indiuisibile non abbraccia, e corrisponde à ogni differenza de tempi, ma solo al presente, onde è simile ad

vn arbore piantato alla ripa del fiume, che non coesiste à tutte l'acque di quello ma solo à quelle che in passando, gli son presenti.

Quali siano le mutationi per cui gl'Angioli nõ han per propria misura l'eternità, ma sol l'euiternità, che non ripugna vnirsi colle mutationi, lo spiega l'Angelico, che parlando de gl'Angioli dice; *sunt immutabiles, & inuariabiles secundum esse; sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas; vna secundum quod sunt in potentia ad finem, & sic in eis est mutabilitas secundum electionem de bono in malum, vt Damascenus dicit; alia secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant. q. 9. art. 2.* Sono mutabili nelle cognitioni chiamate da Agostino, vespertine, e sono quelle fuor della lor visione beata, e l'hanno dalla riuelatione Diuina, e sempre possono hauerne di nuouo, onde passano alla scienza di nuoui oggetti; possono mutarsi nell'esercitio della loro libera volontà, eliggendosi vn oggetto, che pria non voleano; possono mutarsi di luogo, e passar da vno in vn'altro; e gl' Angioli rubelli nella miserabil caduta che fecero dalla gratia al peccato, dal bene nel male dimostrano a che mutationi anche miserabili sia soggetta ogni creata natura.

L'angeliche operationi non tutte si misurano nella loro duratione dall'istessa misura dell'euiternità, ma alcune da questa, altre dall'eternitã participata, & altre dal tempo. La visione beata de gl'Angioli non si misura dall'eternità essentiale, perche questa sol conuiene à chi è eterno senza principio, e nella sua immutabili-

tà

tá independente, e questo è solo Iddio, ma la visione beata conueniente alle creature fù principiata, e nel suo essere da Dio dependente, sol perche è inuariabile, e immutabile, senza successione nella sua perfettione, e sempre coll'istesso oggetto beatificante, misurasi dalla sola eternità participante della diuina, onde la visione beata ha titoli ancora di vita eterna. Le cognitioni naturali de gl'Angioli, con cui tra di loro si conoscono, e l'amor con cui s'amano sono euiterne come è il loro essere perche sempre son l'istesse, e sempre durano, ma il loro soggetto non è del tutto immutabile.

L'altre operationi con cui gl'Angioli s'esercitano attorno alle corporee creature, perche sono successiue, l'vna doppo l'altra si misurano dal nostro tempo, che seco porta le successioni, & è diuisibile in più parti, l'vna che succeda all'altra.

L'operatione piu nobile de gl'Angioli è la cognitione, con cui conoscono gl'oggetti, onde vediamne il modo, il mezzo, che sono le specie, e á quali oggetti si porta. La loro cognitione non è identificata colla loro sostanza; questa è perfettione riserbata solo à Dio, che è atto puro, & in vna simplicissima forma contiene medesimate tutte le perfettioni, onde in Dio, come altroue habbiamo detto, non sono distinte sostanza, intelletto, e intellezzione, in tutte l'altre creature intellettuali, come limitate sostanze, e mescolate d'atto, e potenza, l'intelletto, e l'intellettione sono perfettiui accidenti. In questo però differisce l'Angelo dalla nostra anima quando è nel corpo, che questa non

ſempre intende ma l'Angelo ſta ſempre sù l'atto di conoſcere almen ſe ſteſſo, non però, dice Agoſtino, ha medesimata à ſe la ſua intellettione; *licet Angelus ſemper ſit intelligens, non eſt ſuus intellectus, & ſuum intelligere. lib.* 11. *de ciuit. cap.* 10.

Gl'Angioli per conoſcere fuor di ſe altri oggetti han biſogno delle ſpecie di quelli rappreſentatiue, perche qualsiuoglia creato intelletto tira à ſe gl'oggetti che conoſce, non nel proprio eſſere naturale, ma nel rappreſentatiuo, e cio per mezzo delle ſpecie intelligibili che tengono de gl'oggetti la vicegerenza, e le ſimilitudini eſpreſſiue; onde come ſpiega Agoſtino, dall'vnione dell'oggetto colla potenza intellettiua ne naſce vn parto, che s'appella verbo della mente; e perche l'oggetto nell'eſſer ſuo entitatiuo, e naturale non ſempre s'vniſce coll'intelletto, lo fa per mezzo della ſua ſpecie. L'angelico Dottore dice che l'Angelo non riceue le ſpecie da gl'oggetti, che conoſce, ma le riceuè tutte aſſieme da Dio quando il creò, e con quelle hora conoſce gl'oggetti. La ragione che aſſegna il S. Dottore è, che conforme Iddio nella ſua creatione tra le creature corporee ne creò alcune così perfette, che non aſpettaſſero da gl'agenti naturali altra perfettione, e furono i Cieli; così ancora tra le creature ſpirituali ne creò delle ſuperiori così compite nella potenza intellettiua dalle forme intelligibili, che ſon le ſpecie, che non le mendicaſſero da gl' oggetti; non così crea l'anime rationali, che ſono ſoſtãze ſpirituali à gl' Angioli inferiori, ma gli dà vn nudo intelletto, che vadi perfettionandoſi

ſuc-

successiuamente à proportione delle specie, che riceue da gl'oggetti, che conosce.

Vn'altra raggione assegna S. Tomaso, & è che le specie non si possono riceuere da gl'oggetti materiali se non per mezzo de sensi, e della fantasia, per cui passando, si van depurando dalla grossaggine materiale, che seco portano sino à rendersi forme intelligibili, e spirituali coll'aiuto, e ministero dell' intelletto agente, acciò siano specie proportionate per vna potenza spirituale; ma la sostanza, e natura de gl' Angioli à differenza dell'anima rationale, che è nel corpo, è fior di spirito, e lontana da ogni commercio di corpo organizzato, e di bassezza di materia, onde non ha sensi ne esteriori, ne interiori, con cui possino riceuere da oggetti corporei specie concernenti, e che sanno di materia, altrimente queste senza passar per il mezzo passarebbono da vn' estremo all'altro contro le raggioni della natura, cioè dall'esser materiale all'essere spirituale; dunque per non inciampar ne disordini contro gl' ordini della natura, bisogna dir, che gl' Angioli nell'istesso istante della loro creatione riceuerono ancora dal Creatore tutte quelle specie gia purificate, e proportionate alla lor nobile natura, che gl'haueano à seruire per conoscere tutti gl'oggetti connaturali. Queste specie però non sono sopranaturali, perche da Dio immediatamente si creano nell' angelico intelletto, ma sono d'ordine naturale, perche Iddio non sempre opera come agente sopranaturale; ma quando opera ad esiggenza della natura, e secondo richiede la capacità cõnaturale dell'effetto, all'hora Iddio la fà come au-

autore della natura ; così crea l'anima rationa-le , perche così esigge la materia disposta dalla natura ; Così ancor perche le specie si ricercano dalla perfetta natura de gl' Angioli, Dio creandole nel loro intelletto , s'esercita sol come autor della natura . Quando però Iddio opera fuor dell'esiggenza della natura, e á questa partecipa per sua liberalità i doni pretiosi della sua gratia , all'hor la fà da autor sopranaturale .

Benche le specie che sono nella mente angelica non siano sopranaturali , son dotate però d'vn essere così eminente , e perfetto , che nel rappresentare gl'oggetti auanzano di gran lunga le specie,che perfettionano gl'humani intelletti,perche queste son limitate, e quelle vniuersali,che vagliono per rappresentare più oggetti assieme, senza che la cognitione dalla multiplicità degl'oggetti resti confusa , ma che possa conoscerli con distintione , e chiarezza , perche le specie dell'angelica mente , come habbiamo detto, non vengono da gl'oggetti, ma immediatamente da Dio , che le creò , onde sono partecipationi immediate della Diuina essenza, che nel rappresentare essendo idea, & esemplare infinito , e vniuersalissimo, influisce all'angeliche specie , che possino rappresentar più oggetti, à differenza delle specie , che vengono trasmesse da gl'oggetti , che essendo limitati ad vn sol essere , e natura , le loro specie ancor sono dell'istessa conditione , e limitate à rappresentar vn solo oggetto . E cio scorgiamo chiaramente nel modo , che osseruò la Sapienza , e Prouidenza Diuina nel crear l'Vniuerso , che le perfettioni disperse nelle cause inferiori si adunassero nelle su-

superiori, e piu nobili; gl'Angioli sono superiori à gl'huomini nella perfettione della natura, onde nelle loro angeliche menti hanno ancora specie più perfette, e che in se vniscono virtù di rappresentare più oggetti, e però si chiamano specie vniuersali.

Dal sudetro ne siegue, che quanto più vn Angiolo è superiore à gl'altri nella perfettione di sua natura, altretanta vniuersalità hauerà nelle sue specie per conoscere più oggetti. La raggione viene assegnata da S. Tomaso, perche quanto più vn'Angiolo s'accosta à Dio, e gl'é simile nelle perfettioni dell'intelletto, tanto più hauera le sue specie vniuersali per conoscere più oggetti, e in questa perfettione gl'è più simile, quanto più s'auanza sopra gl'altri nella perfettione della sua essenza; la perfettione infinita del diuino intelletto consiste, che per vna sola specie, che è la diuina essenza, conosce ogni cosa, dunque quanto più vn'Angelo s'auanzarà sopra gl'altri nella participatione del diuino intelletto, tanta maggiore vniuersalità goderà nelle sue specie per conoscere con ogni chiarezza più oggetti; ma come creatura non potrà participar quelche à Dio sol conuiene, & é che per vna sola specie conosca il tutto; egli con poche specie conosce molti oggetti; per esempio; con vna specie conoscerà tutte le pietre, e l'herbe, che hanno virtù medicinale; con vn'altra tutti gl'vcelli, e così dell'altre; e quell'Angelo, che per la sua maggior perfettione hauerà specie più vniuersali, con vna conoscerà in più vasto numero gl'oggetti: per esempio, con vna specie conoscera tutti i sensitiui, con vn'altra

tra tutti i vegetabili, con vn'altra tutte le ſtelle, e così dell'altre; ma la limitata, & inferiore potenza del noſtro intelletto per ogni oggetto ricerca vna ſpecie, perche da ogni oggetto la riceue.

Sin quì habbiam parlato della cognitione, e delle ſpecie de gl'Angioli, hora parlaremo de gl'oggetti, che conoſcono, e ſono ò ſpirituali, o materiali. L'Angelo per conoſcere ſe ſteſſo non ha biſogno di ſpecie diſtinta dalla ſua eſſenza, ma di queſta ſi ſerue come di ſpecie per conoſcerſi; e la raggione ſi è, perche la ſpecie ſi ricerca come vicegerente dell'oggetto, quando queſto non puo vnirſi coll'intelletto per farſi conoſcere: e la ſoſtanza dell'Angelo ha le conditioni per vnirſi come oggetto intelligibile col ſuo intelletto: è dell'iſteſſa immaterialità, e ſpiritualità coll'intelletto angelico, & è ſempre à queſto preſente, onde è ſuperflua vna diſtinta ſpecie; e però per l'iſteſſe conditioni la diuina eſſenza non ha biſogno di ſpecie da ſe diſtinta per vnirſi in raggione d'oggetto coll'intelletto de Beati. Così ancora l'anima rationale quando è ſeparata dal corpo ſenza altra ſpecie conoſce ſe ſteſſa, perche in tal ſtato conoſce ad vſanza de gl'Angioli, ne da gl'oggetti corporei riceue le ſpecie; ma quando è nel corpo ha biſogno della ſpecie per conoſcer ſe ſteſſa, perche intende per mezzo de ſenſi, organi per cui alla noſtra mente ſi trasfondon le ſpecie.

Vn Angelo per conoſcere gl'altri ha le ſpecie, dice l'Angelico, e ſempre l'ha nella ſua mente, conforme l'ha per conoſcere gl'oggetti corporali; *Vnicuique ſpiritualium creaturarum à ver-*

bo

bo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium, quam spiritualium hic art. 2. Ma per conoscere Iddio colla sua congnitione naturale, (non parliamo qui della sua visione beata) basta che guardi se stesso, e in se conoscerà Iddio senza altra specie, che della sua sostanza, perche questa è imagine, e similitudine di Dio, e la più espressiua, che ritrouasi tra le creature; e chi guarda la copia, coll'istessa cognitione si porta anche all'originale: come ancora Iddio guardando la sua essenza come idea, & esemplare di tutte le creature, queste guarda in quella; onde S. Thomaso dice; *quia imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. hic art.* 3. Mai però l'Angelo potrà conoscere in se adequatamente Iddio, perche la sua natura è vn'abbozzatura, non imagine perfetta del Creatore. Così ancora vn'Angelo superiore non potrà comprendersi, e conoscersi in tutte le perfettioni della sua nobile natura da vn Angiolo inferiore, e di natura meno perfetta, lo dice l'Angelico; *substantia separata inferior, cognoscit superiorē secundū modum substantię cognoscentis, non secundum modū substantiæ cognitæ, sed inferiori modo 2. cont. gent. cap.* 98. E' conditione annessa alle potenze intellettiue, che essendo proprietà delle sostanze spirituali, da cui nascono, che seguano di quelle le perfettioni, e però nell'intendere si solleuano, o si deprimono secondo la graduata perfettione delle nature in cui son radicate. Tra gli Angioli, e le loro nature v'è differenza specifica, l'vno più perfetto dell'altro secondo più ò meno partici-

pa-

pano della purità e perfettione della Diuina natura, onde ancor son differenti ne gl'intelletti, e nella perfettione dell'intēdere gl'oggetti più, o meno penetrandoli, e come ancor habbiam detto nella maggiore, o minore vniuersalità delle specie, che da Dio gli furono concesse á misura della nobiltà di loro natura, & intelletto. Se dunque l'Angelo superiore penetra, e cōprende se stesso, e tutto cio che ha inse di perfettione, non potrà con simile cognitione esser conosciuto dall'Angelo d'inferiore conditione, altrimente questo hauerebbe l'istesso acume e potenza intellettiua, che'l superiore, e in consequenza con quello ancor conuerrebbe nella nobiltà della natura, onde tra gl'Angioli non vi sarebbe graduatione specifica nella nobiltà della natura. Vero è che se l'Angiolo superiore con suoi lumi istruisse l'inferiore à conoscere con maggior chiarezza la sua sublime natura, le sue eccellenze, e tutto cio in che l'auanza, potrebbe l'inferiore con tal illuminatione con miglior modo conoscere le perfettioni dell'Angelo superiore, mai però potrà giungere à perfettamente comprenderlo, perche non puo vscire da i confini della sua attiuità naturale assignatali dall'autor della sua natura.

Di sopra habbian detto che le specie dell'Angeliche menti per conoscere gl'oggetti sono vniuersali, ma non son tali sol perche con quelle conoscono le nature communi, ma ancora perche conoscono i singolari, e gl'indiuidui, onde l'Angelo coll'istessa specie conosce la natura humana, e suoi singolari, e di questi anche gl'accidenti, e così dell'altre specie; e tutto cio perche

che l'angeliche ſpecie non ſi prendono da gl'oggetti, ma ſono immediate partecipationi, e ſimili alla diuina eſſenza, quale come ſpecie illimitata, e infinita rappreſenta non ſol le nature, ma ancor di queſte gl'indiuidui, e gl'accidenti.

De futuri contingenti, e dependenti dalla noſtra libera volontà nulla di certo ne conoſcono gl'Angioli colla loro virtù naturale; per eſempio ſe io poſto nel cimento d'vna tentatione, la vincerò; che ſtato hauerò à prendere, e coſe ſimili dependenti dall' humana libertà. Queſta cognitione, come habbiamo dalle ſagre ſcritture, è riſeruata ſolo à Dio. Il Profeta Iſaia dice; predicete le coſe future, e diremo, che hauerete del diuino; *annuntiate quæ ventura ſunt, & dicemus, quia Dij eſtis vos cap.* 41. Poſſono però gl'Angioli de futuri liberi hauerne per propria virtù vna cognitione conietturale, che loro cauano da alcuni probabili indicij, come l'eſperimentato medico da quelli arguiſce o la ſalute, o la morte dell'infermo. Oſſeruano eglino coll'iſperienza di molti anni l'inclinationi de gl'huomini, le paſſioni dominanti, che ancor vengono ſuegliate dall'influenze delle ſtelle, e à loro ben noto di quelle il tempo, onde poſſono conietturare, che puo auuenire à tali huomini poſti in tali occaſioni, incalzati dalle ſuggeſtioni del demonio, dalle perſuaſioni degl'amici, e da coſe ſimili. La differenza che v'è in queſta conietturale cognitione fra gl'Angioli buoni, e cattiui, che quelli di eſſa ſi ſeruono per noſtro bene, per far ſuanire i mali, e far ſuccedere de beni, ma queſti ſe ne ſeruono per in gan-

gannare, e per fare à gl'huomini orditure di precipitij, predicendoli come certo quello, di cui loro hanno solo vna cognitione conietturale. E aggiunge Geronimo, che i demonij per far credere à gl'incauti come certe le loro preditioni, vsano vn'inganno, di mescolar colla verità le mensogne, e temperare in tal maniera coll'vna, e l'altre il lor parlare, che qualsiuoglia successo ò di male, o di bene, da quello possa arguirsi, onde quei che aspettauano à lor fauore le diaboliche profetie, non si possino lamentare, e perdere il credito all'inuentore delle mensogne vedendo le loro speranze contrarie à gl'effetti.

Perche la curiosità alle volte è cagione di perdere la coscienza; per fomentarla il demonio ha inuentato l'arte d'indouinare, e sapere le cose auuenire dependenti dalla nostra volontà, e ne tien molti alla scuola, e si chiamano astrologi giuditiarij, che giudicano potersi saper di certo dall'influenze, e moti de gl'astri le cose che dependono dall'humana libertà, come se quelli dominassero i nostri arbitrij, e necessitassero le volontà all'operationi, quando Iddio che è l'autore della nostra libertà, sol la muoue e con tal soauità, e destrezza, che quella opera sempre col dominio sopra le sue risolutioni; onde non è scritto in Cielo con caratteri di stelle quelche noi habbiam liberamente à fare, ma è sol nella mente diuina nascosto sotto sigillo de suoi imperscrutabili decreti. Non si niegha che Iddio diede alle stelle potenza d'influire sopra la complessione de nostri corpi, onde ne nascono in quelli diuersi effetti, chi malinconico, chi al-

le-

legro, chi colerico, chi flemmatico, e queste passioni, e qualità cagionate dalle stelle dominanti possono suegliar ne gl'huomini operationi concernenti, e alle volte con pregiuditio dell'anima; ma noi hobbiamo l'occulte influenze della diuina gratia, per cui si verifica, che, *sapiens dominabitur astris*; noi colla nostra libertà sostentata dalla diuina gratia possiamo metter freno alle nostre passioni, all' alterationi, á i moti de nostri humori dominanti, al bollore del sangue, e così far suanire la potenza delle stelle, e da dominanti farle nostre schiaue, e le passioni da loro alterate nostre serue.

Benche gl' Angioli non conoscono per loro virtù naturale la verità de futuri liberi, e contingenti, li possono conoscere per special riuelatione, che Dio gli fà; e in fatti, perche gl'Angioli sono ministri di Dio nel gouerno del Mondo, Dio molte cose gli riuela, che hanno à venire concernenti al lor ministero, con commissione ancora che à gl'huomini le riuelino. E se Iddio di questi lumi ne fauoriua gl'antichi Profeti, e tutt'hora gli communica à suoi più cari, onde questi predicono le cose auuenire, con maggior raggione si deue stimar, che n'honori i suoi Angelici corteggiani, e ministri immediati nel gouerno dell'Vniuerso.

Se gl'Angioli non conoscono con certezza i futuri liberi, anteuedono però per propria virtù i futuri effetti delle cause necessarie. Hanno eglino vna scienza comprensiua delle cause naturali, onde conoscono tutti quei effetti, che dalla loro dispositione hã da succedere, e ne sanno il tempo, e l'hora. Eglino perfettissimi a-

strologi, perche assistenti al gouerno di quelle gran case di luce, e regolanti della luminosa famiglia delle stelle, ne guardano tutti gl'aspetti, ne misurano tutti i passi, ne sanno tutte le mosse, e ne regolano l'influenze, onde conoscono quando saranno l'ecclissi, quando le tempeste, le pioggie, e l'inondationi; e di questa scienza naturale all'angelico intelletto si seruono i demonij per cattiuar à loro detti la credenza humana, anche in quello che non posson sapere di certo. Son così astuti dice Tertulliano, che vogliono esser tenuti per autori di quello che predicono; *authores interdum videri volunt eorum, quæ annunciant; apol. cap. 22.* e però al riferir di S. Antonio abbate, veggono il principio delle pioggie in altri paesi lontani dall'Egitto, e ne corrono in vn momento à quei superstitiosi Egittiani, e gli predicono il futuro ingrossamento del loro Nilo, e quando non vi sono le pioggie, loro annuntiano di quello la mancanza, onde patiscono le campagne, e mostrano come loro fussero la caggione della penuria, e dell'abondanza per esiggere da quei paesani ossequij, e sagrificij, o per metterli in timore di loro potenza. E S. Agostino auuerte, che quei nefandi spiriti predicono quelche loro immediatamente hanno à fare, e per diuina permissione alle volte offendono, e trauagliano alcuni ciechi popoli, poi gl'impongono i rimedij per liberarsi da loro mali, e come se quelli fussero miracolosi, e non sono, si mostrano astutamente merauigliosi nel cagionar male, e bene; *nefandi illi spiritus ea, quæ ipsi facturi sunt veluti diuinando predicunt; lædunt primo, dehinc*

hinc remedia præcipiunt, ad miraculum noua, siue contraria, postquam desinunt lædere, & curasse creduntur, lib. 2. in Gen.

I segreti del cuore, e gl'interni pensieri della mente ne anche son noti alla natural cognitione de gl'Angioli; gli possono conoscere sol quando Dio gli li riuela; e non solo l'Angiolo non puo conoscere gl'interni nostri segreti, ma anche quei de suoi angelici compagni, se questi non gli li scuoprono. Questa notitia conuiene solo à Dio, come habbiam dalle sagre scritture; in queste trouiam scritto, che l'huomo conosce quelche apparisce al di fuori, ma Iddio guarda, e penetra il cuore; *homo videt ea quæ parent; Dominus autem intuetur cor*; 1. *Reg.* 16. *Tu solus nosti corda filiorum hominum* 2. *Paralip.* 6. L'Angelo ha le specie per conoscere solo quei oggetti che appartengono all'ordine di questo Vniuerso; gl'interni pensieri, i segreti del cuore, e gl'atti liberi della volontà creata son fuor di questo Vniuerso, che consiste in vna colligatione di cause particulari, e inferiori colle vniuersali, e superiori, quelle da queste mouendosi, e regolandosi nelle loro operationi, & esercitij; ma le nostre volontà, e l'angeliche son fuor di questo ordine, non appartengono alla iurisditione delle cause vniuersali, non soggiaggiono al dominio delle cause naturali; le loro operationi, perche spirituali, non possono cadere sotto il sindicato della natura sensibile, sopra di se non conoscono potenza terrena, perche son foro franco e libero, sol Iddio ne ha il dominio diretto, l'vso libero se ne concede alla creatura, onde non sono cause particulari, e inferiori,

ri, che hanno connessione con altre cause naturali di questo mondo sensibile, e nelle loro operationi sono sol da Dio dependenti, che è la causa soprema non ristretta tra i termini dell'Vniuerso, ma è fuori, e sopra di questo, siche gl'Angioli non v'han che fare, ne possono colla loro virtù naturale penetrare i loro interni, spiandone le nascoste operationi.

Vero è che gl'Angioli, come discorre S. Tomaso, da alcuni esterni segni arguiscono, che cosa stia nascosto nel nostro cuore, che pensieri agiti la nostra mente, quali risolutioni imprenda la volontà, non però il san di certo, ma sol per conietture. La nostra anima mentre sta nel corpo da questo prende fantasmi, e si serue de suoi sensi per esercitarsi nel proprio mestiere delle sue spirituali operationi, e benche in queste essa sola operi, alle volte per raggione di buona compagnia se ne risente anche il corpo, onde s'alterano gl'humori, s'altera il sangue, con moti insoliti risalta il cuore, battono con frequenza i polsi, si muta il color del volto, segni esteriori de gl'interni moti dell'anima agitata da pensieri ò di vendetta, o d'amore, o di timori, o di tristezza, o di gaudio, e da questi moti corporali ben noti à gl'Angioli, loro arguiscono, e congietturano che pensieri siano nella mente, che segreti siano nel cuore; e perche questi inditij non sono ne gl'Angioli priui di corpo, l'vno dell'altro non ha modo di congietturarne i pensieri, ma sol li potrà conoscere, se dall'altro li saran riuelati; il che esercitano fra loro con indrizzar l'vno i suoi pensieri alla mente dell'altro, e col voler, che se gli scuo-

prano

prano. Così intendono i spiriti infernali i comandi mentali de Sacerdoti esorcizzanti à loro indrizzati.

Se gl'Angioli colla loro virtù naturale non possono conoscere quelche è segreto, e depende dall'altrui volontà, con maggior raggione si deue dir, che non gli possono esser noti i segreti di Dio, e i misteri della gratia, che dipendono sol dalla Diuiua volontá, e possono esser conosciuti sol in vigor di lume sopranaturale da Dio concesso. Ma in quel breuissimo spatio di tempo in cui gl'Angioli compirono la lor via per giungere alla beatitudine, o all'eterna dannatione, hebber da Dio il lume della fede, con cui conobbero molti sopranaturali misteri di Dio trino, come autor della gratia, come fine beatificante, e molte circonstanze concernenti all'incarnatione del Verbo.

Spiegate l'angeliche cognitioni, vediamne hora il modo, e le qualità, cioe se sempre siano in atto, e se siano discorsiue. Circa gl'oggetti, che gl'Angioli possono conoscere naturalmente, non è necessario, che sian sempre sù la consideratione di essi, ma secondo lor piace, conoscono hor questi, hor quelli. Ma mai cessano, dalla cognitione di se stessi, come dice S. Tomaso; *Mens Angeli semper se actualiter intelligit; quod ideo contingit, quia mens Angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur, art.* 14. Si serue della sua essenza l'Angiolo come di specie per conoscer se stesso, e quella sempre è presente alla sua mente, onde necessariamente sempre si conosce. E come dice l'istesso S. Dottore, ogni sostanza viuente sempre sta sù l'esercitio

citio di qualche vitale operatione almen di notritione, e da ciò si conosce esserui vita, e quando cessa ogni vital attione, la morte ne prende come di cadauere il possesso; ma l'angeliche sostanze, perche sono incorporee non hanno attioni animalesche, ma solo d'intelligenza, onde l'Angiolo sempre sta sul conoscere se stesso. E da questa cognitione nasce, che l'Angiolo mai allontana la sua mente dalla consideratione di Dio, perche conoscendo sempre se stesso, comprende ancor la sua natura come marauiglioso effetto dell'Onnipotente, e imagine viua del Creatore, onde in se stesso sempre conosce il suo autore. Gl'Angioli, che hanno per officio di mantener le sfere celesti sempre in moto, ancor sempre le conoscono, altrimente non auuertirebono á quelche fanno. Gl'angelici Custodi con grandissima vigilanza, & attentione sempre guardano i loro allieui per difenderli da demonij sempre intenti à danneggiarli. Gl'Angioli rubbelli sempre son nella cognitione delle loro pene, e sempre si sentono scottar dal fuoco eterno; E gl'Angeli beati sempre vedono da faccia à faccia Iddio, e 'l goderanno in eterno.

Il discorso non puo conuenire à gl'Angeli, perche le loro specie à differenza delle nostre per conoscere gl'oggetti, escludono da loro intelletti ogni ignoranza; sono vniuersali, e però con queste penetrano, e comprendono con vn semplice sguardo tutto ciò che puo conoscersi nell'oggetto, onde tutto assieme conoscono la causa, e i suoi effetti, i principij, e le conclusioni; ma in noi le

spe-

ſpecie ſon limitate , e con vna ſola non poſ-
ſiam conoſcere che vn' oggetto , onde per in-
ueſtigare á pieno vna verità , e che in noi ſi
generi vna ſcienza , biſogna che andiam cer-
cando da vn' oggetto la cognitione d'vn' al-
tro , e dalla notitia d'vn antecedente deſcen-
diamo à conoſcere vna conſequenza , e vn'al-
tro oggetto , di cui prima n'erauamo ignoran-
ti , ſiche la noſtra ſcienza haue anneſſa vna
ſucceſſione di più cognitioni , vna doppo l'-
altra , vna che dia lume all'altra , vna nota,
e queſta che ce ne diſcuopra vn'altra prima
à noi naſcoſta . Tutto ciò viene autorizzato
dall'angelico Dottore . *Intellectus Angeli non
eſt diſcurſiuus , vt ſcilicet procedat à principijs
ad concluſiones , ſeorſim vtrumque intelligens,
ſicut in nobis contingit. Vnde oportet, quod quan-
documque conſiderat concluſiones , conſideret eas
pro vt ſunt in principijs . 1.2. queſt. 89. art. 4.*

Di ſopra habbiam detto , che gl' Angioli
ſempre ſono in atto , e in eſercitio di cono-
ſcere ſe ſteſſi , e Dio come autore , naturale,
e idea della loro natura; da qui ne ſiegue , che
ancora ſempre amano ſe ſteſſi , e Iddio con
amor naturale , e come la cognition di ſe
ſteſſi , e di Dio in loro è neceſſaria come
principal attione di loro vita immortale, co-
si l'amor naturale di ſe ſteſſi , e di Dio an-
cor è neceſſario , non elettiuo , e dependen-
te da liberi arbitrij di loro volontà . L'attio-
ni della volontà ſi regulano , e prendon le
miſure dall' intelletto , onde quando queſto
conoſce vn oggetto per le ſue perfettioni eſ-
ſere amabile , e giudica che gli compete l'-

 amore,

amore, la volontà corre ad amarlo; e tanto piu ne gl'Angioli, in cui i giuditij sono inflessibili, e immutabili, onde loro conoscendosi creature cosi sublimi, e nella natura cosi perfette, e che tali eccellenze le riceuerono da Dio, e da lui gli vengon conseruate, necessariamente aman se stessi, e l'autor di loro essere.

Questo amor naturale verso se stessi, e Dio come autor naturale non solo si ritroua ne gl'Angioli buoni, ma ancora ne rubelli; ma questi e odiano Dio, e l'amano, l'odiano come Giudice che gl'ha condennato à pene eterne, e l'amano come autor, e conseruator di loro essere, e come ben commune dell'vniuerso; cosi vien spiegato dall'Angelico. *Illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt illum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur, & sic hoc modo dicuntur odio habere Deum; cum tamen in quantum est commune bonum omnium, vnumquodque naturaliter diligat plus Deum, quam seipsum, hic art. 6.*

Sin quì habbiam parlato delle perfettioni naturali de gl'Angioli, hora de i doni sopranaturali della gratia, e della gloria, con cui Iddio gl'honorò ò nell'istesso istante della loro creatione, o poco doppo. Se parliamo della loro beatitudine, e gloria, che consiste nella chiara vista della Diuina faccia, non l'ottennero nell'istesso istante della loro creatione; in quel primo istante, come dice l'Angelico conseguirono solo la lor beatitudine naturale, che consiste in vna perfettissima

ma cognitione, e nell'amor di Dio, come autor della natura; *Sic igitur dicendum est, quod quantum ad beatitudinem naturalem, quam Angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus. art. 1. huius quest.* Questa beatitudine naturale da Dio fù data all' Angelo in quel primo istante di sua creatione, perche lo creò perfetto ne i doni della natura, frà quali si numera vn intelletto compito in tutto quello che gli bisogna per conoscere perfettamente tutti gl'oggetti concernenti alla sua natura, e'l principale è Iddio come autor della natura; non così è creata da Dio la nostra anima, che cede à gl'Angeli nella perfettione della natura, perche ella è creata con vn' intelletto affatto ignorante di tutte le cose; e perche dependente nelle sue operationi da vn corpo, quanto più questo si va perfettionando ne sensi, e artificio naturale di sua organizzazione, tanto più quello da se allontana l'ignoranza col dar principio à i discorsi, e coll'acquisto delle specie, onde poi fa progressi merauigliosi nelle specolationi, e conoscimenti delle materie più difficili, e solleuate, e colle sue idee ancora regola il corpo nella compositione di stupendi artificij.

Ma la beatitudine sopranaturale, ò la chiara vista di Dio non é cosa spettante alla perfettione della natura, ma sol fine à cui Iddio per gratiosa sua liberalità ordinò la natura intellettuale, e però Iddio come autor della natura nell' creatione de gl'Angioli non fù astretto dall' esiggenze della natura à crearli beati, e farli veder in quell'istante la sua diuina essenza; que-

ſto fù vn ſpecialiſſimo priuilegio ſol conceſſo all'anime di Chriſto in vigore dell'vnione hipoſtatica, e perſonale col Verbo diuino, per cui era natural figliuolo di Dio, e gli conueniuano per titolo di connaturalità la gratia habituale, e la gloria permanente. Oltra che ſe gl' Angioli nel primo iſtante di loro creatione haueſſero viſto Iddio, niun di loro ſi ſarebbe perduto, perche il veder Iddio porta ſeco vn' amor neceſſario à Dio, & vna vnione al ſommo bene, che gl'affetti non ſi poſſono più da quello allontanare, e pur noi ſappiamo che tanti Angeli ſi ribbellarono per il peccato dal lor creatore. E benche il Profeta Ezzecchiello parlando coll'Angelo preuaricatore gli dice; *Tu ſignaculum ſimilitudinis, plenus ſapientia, & perfectus decore, in delitijs paradiſi Dei fuiſti. cap.* 28. per le delitie del Paradiſo non ſi deue intendere la viſta di Dio, ma l'amenità, e la delitioſiſſima habitatione dell'Empireo, oue furon creati gl'Angioli

Se gl'Angioli nell'iſtante della loro creatione non furon beati, hebber però nell'iſteſſo iſtante la gratia, con cui potean meritar la beatitudine, per cui eran creati. Si caua dal Profeta Ezzechiello, che rinfacciando à Lucifero la ſua horrenda caduta dal ſublime ſtato della gratia, gli dice; *perfectus in vijs tuis, à die conditionis tuæ, donec inuenta eſt iniquitas in te; cap.* 28. dunque fù perfetto Lucifero dalla ſua creatione, e queſta perfettione non puote eſſere, ſe non la gratia ſantificante, perche la perdè per il peccato, che è nemico ſol della gratia; non potè eſſer la perfettione natural dell'Angelo, per-

perche in questo doppo il suo peccato restarono intiere tutte le sue naturali perfettioni; la perdita irreparabile fù d'vna perfettione sopranaturale, che non potè esser altra, che la gratia, per cui l'Angiolo si conseruò Santo, e innocente sino che sottentrasse il peccato. E Isaia vedendo Lucifero precipitato ne gl'abissi dell'inferno, gli dimanda; *quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris? cap.* 14. Non cascò da i splendori della sua natura, che ancor la possiede, intiera, e perfetta; non dalla chiarezza della gloria, che mai godè, dunque sol da i splendori della gratia. Quando Iddio creò gl'Angioli, gl'ordinò ancora al fine sopranaturale della gloria, onde bisognò che gli desse ancora i mezzi concernenti per conseguirla; non bastauano le naturali operationi de gl'Angioli, perche la gloria essendo fine sopranaturale, e fuor dell'ordine della natura, non ha questa proportionati mezzi per conseguirla, dunque fù necessario che Iddio doppo hauer compite come autor della natura con perfettioni naturali l'angeliche sostanze à queste aggiungesse altri doni, più pretiosi, e gli cauasse da suoi erarij sopranaturali, e gl'arricchisse della gratia, che vnita alle loro volontà, l'accendesse di beate fiamme, onde voltassero tutti i loro affetti à Dio, che li chiamaua alla sua gloria, e così per questa si disponessero.

Ma auuerte S. Thomaso, e dice che la necessità della gratia ne gl'Angioli per acquistarsi la gloria non corre di pari colla necessità che n'ha l'huomo doppo la caduta del nostro antico Padre, perche ne gl'Angioli fù necessaria per vn

sol

fol capo della fupranaturalitá della gloria, che eccede la lor virtù naturale, ma in noi per doppio capo, non fol per il fine eccedente le noftre forze, ma ancora per le corruttele, e infirmità rifultate nella noftra natura dall'antico peccato, e l'habbiam da fuperare fol per aiuto diuino. *Conuerti ad beatitudinem vltimam homini quidem eft difficile, & quia eft fupra naturam, & quia habet impedimentum ex corruptione corporis, & infectione peccati, fed Angelo eft difficile propter hoc folum quod eft fupernaturale. hìc in refp. ad 2.*

A qual mifura riceueron gl'Angioli da Dio la gratia, per cui s'efercitaron ne gl'atti di carità per meritar la gloria; rifponde Bafilio, che fù à mifura delle loro perfettioni naturali, fi che fe gl'Angioli furon da Dio creati differenti ne doni della natura, l'vn più perfetto dell'altro, così ancora riceuerono i doni della gratia meno ò più eccellenti fecondi la rata, e portione delle loro perfettioni naturali. *Neque enim cælorum virtutes fuapte natura anctæ funt; nam fi id effet, nulla re differrent à Spiritù Sancto; fed iuxta portionem, qua fe inuicem fuperant, à fpiritù habent fanctificationis menfuram lib. de Spir. S. cap.* 16. Ma che Iddio conferiffe à gl'Angioli i doni della fua gratia à proportione di loro perfettioni naturali, non però fi deue arguire che quefte à Dio fuffero motiuo, e caggione di conferir diuerfamente la fua gratia, ma folo egli per fua pura liberalità volle honorare gl'Angioli fuperiori con maggiori eccellenze della fua gratia. E cio che habbiano detto della gratia, diciam ancora della gloria, e beatitu-

dine

dine de gl'Angioli, ne quali, è graduata secondo la graduatione della gratia, con cui diuersamente esercitandosi diuersa l'ottennero.

Quanta duratione passasse dalla creatione de gl'Angioli buoni fino ad ottener loro beatitudine, e de'rubelli ad esser esiliati dall'Empireo, e condannati all'inferno, conuengono i Dottori à definirla breuissima, e misurata sol da istanti, ma istanti angelici, che allo spiegar dell'angelico Dottore non sono come quelli del nostro tempo, ma corrispondano alla successione dell'angeliche operationi, e quante son queste, tanti quelli *angelus est supra tempus rerum corporalium; vnde instantia diuersa in his, quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus; hic. aut. 5.* Siche questa breuissima duratione, che passò dalla creatione de gl'Angioli fino all'esito di loro beatitudine, o dannatione, fù la loro via, che passaron per giungere al loro termine; la nostra via; nella quale, *peregrinamur à Domino*, come parla l'Apostolo, è tutto il tempo di nostra temporanea vita, in cui caminiamo à passi di meriti per giungere alla celeste patria, che suspiriamo, ma se haueremo per guida il senso, e per compagno chi precipitò dall'Empireo falliremo la strada, e ci condurremo à precipitij dell'inferno.

Tre istanti si numerano da Teologi, in cui gl'Angioli compirono la lor via per giungere al termine ò di beatitudine, ò di dannatione, perche tre furon l'operationi, che esercitarono in quella. Gl'Angioli cattiui nel primo istante, e fù anche il primo di loro creatione meritaro-

no

no per vn'atto di charità, con cui si voltarono con loro affetti à Dio come loro sopranaturale, & vltimo fine; non fù però totalmente perfetto questo atto di carità, perche non del tutto libero alla loro volontà; à quello non si deliberarono da se ma furon applicati da Dio in tal maniera che potean non continuarlo, e però fù meritorio. Questo atto di charità sopranaturale in quel primo istante di lor creatione fù commune à tutti gl'Angioli, come dice il nostro S. Dottore, onde in quel primo istante tutti gl'Angioli furono buoni, & innocenti, nel secondo istante discordaron nell'opinioni, e nella continuatione di loro affetti principiati dal diuino amore. *Prima operatio fuit omnibus communis, sed in secunda sunt distincti, & ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti hic art. 6.* Nel secondo istante, e nella seconda operatione fù la rouina della terza parte degl'Angioli, e s'assodò la salute del rimanente, perche quelli non seguirono à perfettionarsi nella carità, & amor verso Iddio, à conoscerlo per loro vltimo fine, ma inuaghiti delle proprie eccellenze, à queste voltarono i loro affetti, e voltarono le spalle alle diuine bellezze; ma gl'altri perseuerando nel ben cominciato, giudicarono che Iddio come vltimo fine si deue anteporre all'amor d'ogn'altra cosa creata, anche di se stessi, e deliberarono cosi fare, e resistere alle contrarie persuasioni di Lucifero tentatore, e con tutti gl'affetti di vn'amor sopranaturale si voltarono à Dio, e'l confessarono lor Creatore, e l'amarono lor vltimo fine, onde si meritarono la beatitu-

titudine, e i rubelli l'eterna dannatione; à cui segui subito il terzo istante, in cui gl'Angioli buoni come trionfanti furon da Dio coronati, e beatificati, e i cattiui scacciati dall'Empireo, & esiliati all'inferno, oue piangeranno per sempre le lor mal consigliate ambitioni. Anime elette da Dio à quelle sedi, donne caderono quei Angioli disgratiati, state sù l'auuiso, dice Gregorio, perche quelli inuidiosi del vostro bene, come assassini di strada v'insidiano nella via del Paradiso, e si sforzano d'impedirui l'ingresso à quella beata Patria, onde loro furon banditi. *Maligni spiritus iter nostrum quasi latrunculi obsident. hom.* 10. Ma Agostino inanima tutti à caminar sicuri, perche gl'Angioli buoni per ordine di Dio ci difendono da loro insidie, e c'accompagnano come peregrini di questa terra, accio possiam giungere all'eterna gloria. *Attendunt Angeli nos peregrinos, & iussu Domini auxiliantur nobis vt ad illam patriam communem aliquando redeamus. in psal.* 62.

Se volessimo confrontare, e far che questi angelici istanti corrispondano alla duratione del nostro tempo, diciamo che il primo istante in cui gl'Angioli furono creati, e meritaron con imperfetto atto di charità, corrisponde ad vn solo istante del nostro tempo, così esiggeua la creatione che è indiuisibile, e si fà in vn istante; e perche come stima S. Thomaso doppo questo istante subito gl'Angioli cattiui peccarono, e i buoni perseueraron nel bene, si deue dir, che queste operationi corrispondessero ad vna parte del nostro tempo, perche la duratione del tempo esigge, che doppo vn'istante, che

è indi-

è indiuisibile , succeda vna parte diuisibile; di quanta duratione fusse questa parte di tempo, che corrispose al secondo istante angelico, nulla se ne sà di certo ; si puo stimar che fusse tempo breuissimo, perche non potea sperarsi pentimento della colpa commessa da gl'Angioli rubelli, che in quello, che vna volta di proprio voler deliberano, sono inflessibili, onde commesso il peccato, si puo giudicar, che Iddio subito purificasse il suo Regno d'vna tal bruttura, e pestilenza, con scacciarne fuora i delinquenti, e nell'istesso tempo ne premiasse coll'eterna gloria il merito de gl'Angioli buoni. Il terzo istante angelico in cui furon premiati gl'Angioli che perseueraron nel bene, e dannati i cattiui, si deue stimar di certo, che corrispondesse ad vn solo istante del nostro tempo; se parliam del principio della loro beatitudine, ò dannatione; ma se della duratione, e permanenza, questa non sarà misurata dal nostro tempo, ma dall'eternità, eterna sarà la pena de gl'Angioli dannati; eterna la gloria de Beati.

Qual sia stato il primo peccato di Lucifero, e suoi segnaci, alcuni dicono, che fusse stato di lussuria corporal presi dalla bellezza di terrene creature; questo è vn'errore, perche come di sopra habbian detto gl'Angioli sono puri spiriti senza mescolamento di corpo; altri dicono, che fusse stato vno peccato di lussuria spirituale, cioe d'vna conpiacenza, e dilettatione delle proprie bellezze, & eccellenze; altri son di parere, che fusse stato d'inuidia, che hebbero à gl'huomini, e à Christo lor Principe, e capo. Ma il nostro Angelico Dottore dice, che gl'Angioli

gioli peccaron di superbia, e questa fù la radice di tutte le loro iniquità.

In cose, che non sono soggette à nostri senzi, e fuor delle regole di natura, e però d'oggetti sopranaturali, bisogna che ricorriamo alle Sagre scritture, per sapere la verità, perche in quelle si manifestano le cose occulte, e profondi misteri; e da queste si caua, che il primo peccato de gl'Angioli fusse la superbia. Isaia così descriue il peccato di Lucifero in senso allegorico, perche nel literal parla col Rè dell'Assiria; *de tracta est ad inferus superbia tua; quomodo cecidisti de Cælo Lucifer, qui dicebas in corde tuo in cælũ conscendam, cap.* 14. Ezzecchiello sotto la persona del Rè di Tiro, così parla del peccato dell'Angiolo; *Eleuatum est cor tuum in decore tuo. cap.* 28. Gl'Apostoli godeuano, e si vantauano che i demonij fossero loro soggetti, & obedissero à loro comandi, Christo, come auerte S. Gregorio, per reprimere la loro alterigia, e renderli più cautelati ne loro pensieri, gli rispose; *Videbam Sathanam sicut fulgur de Cælo cadentem luc.* 10. dimostrando, che per la superbia precipitò dal Cielo Satanno, e che loro poteano ancor rouinare, e cadere dalla dignità dell' Apostolato, se non riconoscessero Iddio per autore de'loro prodigij. Tobia dando santi documenti al figliuolo, gli disse; *superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas, in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio cap.* 4. La prima rouina, fù de gl'Angioli, e da questa principiò ancora ne gl'huomini, e seguirà ad essere, se non si sradica dal nostro cuor l'alterigia.

Ma qual fù il motiuo, e l'oggetto, per cui Lũcifero, e suoi seguaci si leuarono in superbia, onde meritarono la diuina indignatione, e castighi eterni? Il profeta Ezzechia c'apre la mente à saperlo. Egli rinfacciando à Lucifero la sua superbia, gli dice; *in multitudine sapientiæ tuæ, & in negotiatione tua multiplicasti tibi fortitudinem, & eleuatum est cor tuum in robore tuo. cap. 28.* e nell'istesso luogo; *eleuatum est cor tuum in decore tuo; perdidisti sapientiam tuam in decore tuo*; Comtemplò le sue perfettioni naturali, l'eccellenze della sua natura, per cui auanzaua di gran lunga tutte le corporali nature conobbe il suo intelletto, e lo scoprì come vn erario, in cui vidde depositati tutti i tesori delle scienze; alle cui notitie eran suelati tutti i nascondigli della natura; con vna intelligenza si eminente, che non hauea à fatigar punto nell'inuestigarne gl'oggetti più difficili, che non hauea bisogno di specie forastiere, non di combinationi per ritrouare verità merauigliose, ma che con vn sol sguardo scopriua poco men che tutto l'Vniuerso. Penetrò il fondo della sua memoria, e la scoprì vna galleria di specie si ben radicate, e così vniuersali, che mantengono sempre presenti alla sua notitia vastissimi oggetti, e in numero incredibile, e che non possono andare all'oblio, e cader dalla sua mente tenacissima nelle ricordanze. Ammirò la sua potenza, e gli vidde soggetta tutta la natura, obediente nelle loro funtioni la gran turba delle stelle, à suoi cenni sempre sù le velocissime poste il Sole, á suoi comandi sempre in carriere infaticabili le sfere, da suoi arbitrij pren-

dere

dere l'itinerario i venti, cadere le tempeste, correre le saette, comparire l'iridi, andar sossopra, e in furiose mosse il mare, e racchetarsi di ripente. Conobbe la sua fortezza, che se si mette in competenza di forze, e di robustezza, non v'è chi possa resistergli; puo spianar monti, diroccar torri, mandar per aria edificij, diuider scogli, spaccar marmi, scuoter la terra con terremoti, impedire il rapido corso de fiumi, trucidar eserciti. Contemplò le bellezze, e si vidde fior di purissima sostanza, senza participare ne di bassezze di materia, ne d'ignobilità di corpo, e confrontando le sue vaghezze con tutta la turba dell'altre creature, vidde i splendori del Sole, il brio delle Stelle, il vezzoso de fiori, la viuacità delle gioie, le compendiose primauere de volti humani, e tutto conobbe come vilissimo paragone rispetto alle sue angeliche fattezze. Fe riflessione alla duratione conueniente alla sua natura, e si conobbe immortale, non soggetto alla varietá, e al corto durare de tempi, ma confinante coll'eternità, sempre antico, e sempre sul fiorire in vna fresca età. Comprese tutte queste sue bellissime fattezze, queste sue eminenti eccellenze, e à queste scioccamente fermò la sua mira, non alzò piu oltre i suoi pensieri, giudicò infelicemente che la sua nobile natura fusse fine sufficiente per terminare il suo amore, oggetto per ogni parte qualificato per canonizzarlo nelle sue pretensioni, e per renderlo á sufficienza beato nella contemplatione di se stesso; in questo peruerso giuditio applicò la sua mente, questo pratticò con malitiosa ignoranza, così si fè regolar la volontà à

condescendere ad vno oggetto peccaminoso, onde l'Angelo restò radicato, e inflessibile nella sua elettione, senza mai voler ritornar più addietro á riconoscersi, e riformar i suoi giuditij, onde il misero cadde in vna bruttissimo peccato di superbia, che è vn sregolato amor di se stesso, è vn'ordinato appetito della propria eccellenza. Sapea ben egli, che tutte l'attioni libere della volontà con cui si amano, e si vogliono gl'oggetti deuono regolarsi, e soggettarsi alla Diuina regola, che prescriue il modo alle nostre potenze nella funtione de loro esercitij, all'intelletto di formare retti giuditij, alla volontá di amare con amor tassato da Dio, e regolare gl'affetti, con riseruar sempre il primo luogo alla sourana Bontà. Ma il superbo peruertè l'ordine, confuse le leggi, non osseruò le regole; amò sregolatamente se stesso, senza subordinare l'amore di se stesso à quello di Dio; S'inuaghì delle sue naturali eccellenze, e non le volle soggette à Dio come à Sourano nelle perfettioni: non diede à Dio gli douuti ossequij come à suo vltimo fine, e sopranaturale, che coll' aggiunta della sua gloria potea maggiormente perfettionare la sua natura, e inalzarlo à più solleuato stato, ma giudicò egli á se stesso fusse fine sufficiente à beatificarlo. Anzi talmente fù trasportato dalla sua superbia, che pensò poter giungere ad essere simile à Dio. *Ascendam in Cœlum, similis ero Altissimo. Isai.* 14. La cui superba pretentione il Naziazeno descriue con versi eleganti per schernire Lucifero.

Lucifer (eximio nam cum frueretur bonore) Sperabat regale Dei soliumque, decusque: Dum De-

Deus esse cupit, terra caligine totus; Obrutus est,

Ma in qual maniera pretese Lucifero esser simile à Dio, sono diuersi i pareri. Alcuni Dottori vogliono, che Lucifero appetisse d' essere eguale à Dio nella natura, cioè volea essere Iddio. Non potè esser questa la sua pretensione, perche niuno desidera quello che sa di certo essere impossibile, e non conueniente alla sua natura: l'Angelo conosce perfettamente se stesso esser ristretto da confini del creato, che da questi non potea vscire, onde non pretese d'essere vn Dio, con dire, *similis ero Altissimo*, ma altro gli fe pretendere la sua superbia. *Non enim erat Diabolus*, dice S. Anselmo; *ita obtusę mentis, vt nihil aliud simile Deo cogitari posse nesciret. lib. de casu diab. 4.* Altri dicono, che l'Angelo pretese esser simile à Dio per l'vnione hipostatica della Diuina natura colla sua, che egli giudicò conuenirgli con maggior ragione che all'humana natura, per la gran eminenza, e sue naturali eccellenze, per cui sopra quella s'auanzaua; Onde altri Dottori aggiungono, che Lucifero rifiutò soggettarsi à Christo, ne volle conoscerlo come capo, e Principe, secondo il precetto Diuino dato á tutti gl' Angioli, come habbiam dall'Apostolo; *Et cum iterum indroduxit primogenitum in orbem terrę dixit: & adorent eum omnes Angeli eius. Ad hebr. 1.* Ma perche noi qui parliam del primo peccato de gl'Angioli, dal quale come da vna radice ne resultano de gl'altri; L'appetenza dell'vnione hipostatica della natura Diuina all' Angelica, non potè esser il primo peccato, che fù sol di superbia, come habbiamo detto, ma vn'altro

che seguì al primo: cioe supposto che egli s'insuperbisse per la gran eccellenza della sua natura, ne seguisse ancora, e giudicasse, che à quella doueuasi l'vnione hipostatica, più che alla natura humana, e che fusse disdiceuole alla nobiltà della sua natura riconoscer per Principe vn'huomo. Vien ciò autorizzato dal nostro S. Dottore, che dice; *ex prima deordinatione voluntatis, quæ fuit in Dæmone, consequtum est multiplex peccatum.* 3. *cont. gent. cap.* 109. Così ancora stimiamo, che si deue tenere, che non fusse il primo peccato, ma vn' altro susseguente, che egli pretendesse il principato, e'l dominio sopra l'altre Creature ancora intellettuali, e che i doni che à queste da Dio si concedessero, per mezzo di lui, si dassero.

La similitudine che pretese hauer con Dio il duce de superbi vien discritta da S. Tomaso. *In hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit vt finem vltimum id, ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire, auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quę est ex gratia Dei; hic art.* 3. Dio ha la sua beatitudine, non per gratia d'altri ma connaturale, e annessa alla sua natura, e questa egli la concede alla natura creata, e intellettuale come gratioso fauore della sua liberalità, non come dote douuta alla natura; l'Angelo la pretese come l'hauea Iddio, independente dalla Diuina gratia, che non hauesse bisogno del Diuino aiuto per conseguirla, ma che bastassero le sue naturali prerogatiue per meritarla, e le forze della sua natura per conseguirla, e che se così non la potea conseguire, la ricusaua, la disprezzaua, contento sol, come

dice

dice Gregorio, di se stesso, e giudicò, che per esser beato, gli bastaua la sua beatitudine naturale. *Relicto enim eo, cui debet inherere principio, se sibi sufficere posse iudicauit lib.34. in Iob.cap.17.*

Qual fusse l'origine, e la cagione del peccato de gl'Angioli, é difficilissimo il saperlo, contutto cio bisogna dir con l' Angelico Dottore, che non fusse ignoranza, o errore, ma inauuertenza, & inconsideratione colpabile. Non potea cadere errore, & ignoranza in quella mente ornata da Dio della scienza di tutte le cose naturali, e morali, e della fede per sapersi regolare nell'operationi sopranaturali. Ma perche il peccato è vn parto mostruoso d'vna volontà difettuosa, e i sconcerti di questa vengono origginati da i disordini, e difetti dell'intelletto, se nell'intelletto angelico non potè essere ignoranza, & errore, almeno vi fù vn'inconsideratione, e inauuertenza in quel tempo che douea considerare, e auuertire à tutto cio, che gli dettaua la sua scienza, e la fede, che gli somministrauano tutte le regole di bene operare così nell'ordine naturale, e morale, come nel sopranaturale; onde l'Angelo non auuertì, come era il suo douere, alla regola, d'amar se, e la sua beatitudine naturale colla douuta sobordinatione, e in ordine à Dio, come ad vltimo suo fine sopranaturale; e però conchiude S. Tomaso. *Semper in peccato defectus intellectus, vel rationis, & voluntatis proportionabiliter se comitantur: vnde non oportet ponere in primo peccato Demonis talem defectum intellectus, vt aliquid falsum existimauerit, puta aliquod malum esse bonum; sed in hoc, quod defecit ab apprehensione*

ſuæ regulę, & ordinis eius, queſt. 16. de malo art. 2.

Quindi ſi caua, che vna ſol via hebbe il peccato per entrare à corrompere, e infettare la natura angelica, e fù la ſola inconſideratione, e inauuertenza, ma per macolare l'humana natura ha tre vie; l'ignoranza, la fiacchezza, e la malitia; e Bernardo à queſte aggiunge i cinque ſenſi, per cui come per cinque porte entra à dar morte all'anima il peccato. *Per quinque corporis ſenſus veluti per quinque portas ſaggittis ſuis nos vulnerat, & mors intrat in animam noſtram. in med. cap. 14.*

Habbiam detto di ſopra che tutti gl'Angioli nel primo iſtante di loro creatione furono buoni, e l'habbiam dalle ſcritture ſagre: *perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ. Ezzecc. 28.* Hor ſi dimanda, ſe l'Angelo conforme peccò nel ſecondo iſtante della ſua via, potea ancor peccare nel primo? Riſponde S. Tomaſo di nò, perche quel peccato ſi ſarebbe attribuito à Dio, coſa impoſſibile alla ſua infinita Bontà: egli in quel primo iſtante non ſol diè l'eſſere à gl'Angioli, ma ancor gli diè le moſſe alla prima loro operatione con tal modo però che vſciſſe liberamente dall'angelica volontà, onde fù meritoria con merito imperfetto, perche l'operatione non fù totalmente libera; dunque Iddio ancor fù l'autore della prima operatione dell'Angelo; conforme fù ancora del ſuo eſſere, e ſe quella fuſſe ſtata peccaminoſa, Dio ſarebbe ſtata la cagione di tal moſtruoſa operatione: chi non sà che al difetto del generante s'attribuiſce la zoppaggine della gamba nata curua? Se l'Angelo nel riceuer l'eſſe e, ſubito dato nella ſua bre-

breuissima via il primo passo, fusse caduto in peccato, Dio l'hauerebbe dato la spinta acciò cadesse; il che non potea succedere, perche Iddio è autor sol del bene, e punitor del male, onde perche egli in quel primo istante non sol diè l'essere all'Angiolo, ma ancor lo mosse alla sua prima operatione, questa non potea esser, se non buona, l'altre sussequenti potean esser peccaminose, perche l'Angiolo doppo quel primo istante fù posto in possesso di perfetta libertà, e potente à far male, o bene.

Dal peccato de gl'Angioli passiamo à trattar delle pene, che li furon date dalla Diuina Giustitia, e le principali sono, l'ostinatione nel male, per cui mai otterranno perdono, e 'l fuoco dell'Inferno, che li tormenterà in eterno. Quali siano le cause della diabolica ostinatione, e perseueranza nel male commesso, due sono, dice l'Angelico nostro Dottore, vna estrinseca, & è la sottrattione, e la priuatione della Diuina gratia, che è necessaria à ritrarsi dal male, e l'altra è intrinseca, & è l'inflessibilità del libero arbitrio, per cui gl'Angioli vna volta che deliberatamente s'applicarono ad vn' oggetto ò buono o peccaminoso, nella loro risolutione sono immobili, e sempre fissi. Onde venga che gl'Angioli siano inflessibili, e immobili nelle loro deliberationi à differenza de gl' huomini sempre incostanti, e mutabili nell'abbracciare, e rifiutare gl'oggetti, S. Tomaso ne va profondamente inuestigando la radice, e dice, che così ne gl'Angioli, come ne gl'huomini v'è vna gran lega, e corrispondenza tra la volontà, e l'intelletto, niente quella appeti-

ice,

ſce, ſe queſto non gli lo propone appetibile, nulla abbraccia la volontà, ſe pria l' intelletto non l'apprende almen colorito di bontà apparente, onde la volontà è il mobile, l'intelletto è il motore; la volontà è la potenza cieca, l'intelletto è la guida, che precede colla cognitione. La differenza però fra l'Angelo, e l'huomo, é che l'Angelo ha vn'intelletto comprenſiuo de gl'oggetti, onde penetra tutto ciò che in quelli ſi contiene ſenza diſcorſo, e con vn ſemplice ſguardo, e ſe delibera di far elettione di queſto, e rifiutar l'altro, in quello ſi ferma immobile, e coſtante, o ſia oggetto honeſto, o peccaminoſo; perche in queſto doppo l'elettione non troua noua raggione per fargli mutar parere: tutto prima conobbe, onde ſe l'Angelo nell'iſtante della ſua perfetta deliberatione compreſe ſe ſteſſo, tutte le coſe naturali, e col lume della fede gl'oggetti ſopranaturali, e in queſti tutte le raggioni, e i motiui per ritrarſi dal peccato, o per induruiſi per ſua malitia, e à vna parte inclinò, e ne fè elettione, in queſta irreuocabilmente aderiſce, mal grado de gl' Angeli cattiui, che aderirono al male, ſempre ſaran peruerſi, e al pari della duratione nella loro malitia pagaran le pene; buon punto per gl'Angioli buoni, che ſi deliberarono al bene, in queſto ſaran ſempre coſtanti, e la gioia che ne ſentono per la loro ſanta elettione, ſarà eterna. Così conchiude S. Tomaſo: *igitur, & boni Angeli ſemper adherentes iuſtitiæ; ſunt in illa confirmati; mali vero peccantes, ſunt in peccato obſtinati hic. art. 2*

Ma non così l'huomo mentre è nella ſua via;

homo vero, insegna l' istesso S. Dottore, *per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad vtrumque oppositorum. Vnde & voluntas hominis adheret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, & contrario adherere. ibid.* L' huomo mentre viue ha vn' intelletto, che conosce le verità col ministero de sensi, e col discorso; quelli stan soggetti all'inganno, e s'appagano dell'apparenze, e questo è imperfetto, e originato dall'ignoranza; perche il nostro intelletto non comprende, non penetra tutto cio, che è ne gl'oggetti, onde hoggi allettato da vn ben sensibile, giudica vera bontà quella che è apparente, e la volontà vi s'abandona, e l'abbraccia; dimani l'intelletto chiuso l'adito á i beni sensibili, e inalzate le sue cognitioni à oggetti spirituali, alle verità eterne, alle cose auuenire, da queste resta disingannato, e penetrando piu addentro gl'oggetti temporali, non più li conosce come prima, non vi troua bontà permanente, ma vane apparenze, fugaci vaghezze, atte ad allettar i sensi, non la mente libera da gl'inganni, e posta nel fiore della sua libertà, onde muta parere, applica i suoi pensieri à più sani oggetti, ritrahe la volontà dal male, e la guida al bene. Questa istabilità della volontá, e variacione de giuditij ne gl'huomini e l'inflessibilità ne gl'Angioli; e la ragione perche questi mai si pentiranno dell'error commesso, e quelli sono ammessi alla penitenza, e alla gratia diuina ad ogn'hor che detestano il male.

La seconda ragione dell' ostinatione ne demonij

monij è la sottrattione della Diuina gratia, che Iddio in pena della lor colpa ce la tolse. *Deus* dice l'Angelico Dottore, *est causa status Angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando, vel conseruando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam. Sic enim dicitur aliquos indurare, secundum illum ad Roman. 9. Cuius vult miseretur, & quem vult indurat. quest. 16. de malo art. 5.* Iddio creò la natura intellettuale, per fare in essa pompa della sua Bontà, l'elesse come partecipante del suo Regno, feudataria della sua gloria, ma per fine si alto, e sopranaturale ella era di lignaggio troppo basso, di vile natione, d'ordine inferiore, Iddio per renderla capace di tanto honore, l'inalza sopra l'ordine naturale, l'aggrega alla nobiltà della Diuinità, e la dichiara sua figlia con conferirgli i tesori anticipati della gloria ne i doni sopranaturali della gratia; questa da Dio si concede alla natura non sol per solleuarla dalla sua natiua bassezza, ma ancora per dargli potere à far operationi degne di vita eterna, e ritrarsi dal male, che puo commetterfi da creata natura. Questa gratia dà Dio si da à gl'huomini, e si diede à gl'Angioli nella loro creatione, con tal pensione, che si potesse perdere se nõ si facessero operationi à quella confaceuoli; il peccato la puo consumare, vn pensier di superbia la fa suanire, per vn operatione sozza, e lasciua se ne perde il lustro, e ci ritrouiam nella miseria di prima, e con reato di pena eterna. Questa miserabile perdita da gl'huomini si puo reintregrare, si puo riacquistare di nuouo la gratia colla penitenza, come gia habbiam detto; ma vna volta che Iddio l'ha

tolte

tolta à gl'Angioli per il loro peccato, più non gli la restituirà, perche non sono in stato di poter far penitenza del loro errore; onde e perche sono immobili e costanti nella lor contumacia, e perche Iddio gl'ha tolto la gratia, lor perseuerano nella loro ostinatione.

Per doppio capo Iddio nega à gl' Angioli rubelli la sua gratia, e per l' inflessibilità di loro natura applicata sempre al male fatta che gia ne hanno l'elettione, e perche finita la lor breuissima via si ritrouan gia nel termine, che è lo stato di eterna dannatione; qual stato essendo di somma miseria non è capace di niun giouamento. Per l'istessi motiui l'anime dannate saran sempre ostinate nel peccato, in cui terminaron la vita: ancora quell'anime disgratiate nel loro miserabilissimo stato sono inflessibili, e immobili nell'apprensione, e ne gl'appetiti in cui terminaron la vita; e Dio mai gli darà la sua gratia, onde saran sempre ostinate. Così insegna l'Angelico. *Anima separata Angelo conformatur, & quantum ad modum intelligendi, & quantum ad indiuisibilitatem appetitus, quæ sunt causæ obstinationis in Angelo peccante; vnde per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit: quest. 24. de verit. art. 11.* Sol l'huomo che viue per mezzo della penitenza può riacquistar la gratia, che Dio li tolse per i suoi peccati, perche nel suo stato di viatore non è inflessibile e immutabile ne giuditij peruersi, e ne gl'appetiti peccaminosi.

L'altra pena à cui furon condennati gl' Angioli dalla diuina Giustitia, come habbiam accennato di sopra, e 'l fuoco eterno. Questo è mate-

materiale, e corporeo, e non come diceano alcuni antichi heretici, spirituale, e metaforico, e che fusse realmente la mala coscienza de dannati sempre corrosa, e cruciata da vn'eterno rimordimento. S. Agostino dà vna regola per sapere, in che senso deue prendersi la Sagra Scrittura, e dice che sempre deue prendersi nel proprio senso quando da questo non segue qualche inconueniente, o vna ripugnanza, o che l'istessa scrittura non insegni in altro luogo l'opposto: niuno assurdo segue, che nell'inferno vi sia fuoco vero, e reale, ne la scrittura dimostra il contrario, onde possa credersi metaforico; e benche sia materiale, puo cruciare quei spiriti rubelli, e l'anime dannate spogliate di corpo, perche nō dalla natura riceue l'attiuità nel cruciare i spiriti, ma è acceso, e reso potente dal soffio dell' Onnipotenza, á cui ogni cosa è possibile, e alla natura puo aggiungere forze sopranaturali.

Ma in che modo quel fuoco materiale dell'Inferno crucij i demonij, lo spiega il nostro S. Dottore. *Substantiæ incorporeę patiuntur ab igne corporeo per modum alligationis cuiusdam*, e soggiunge appresso. *Multo igitur magis virtute Diuina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt; & hoc ipsum est eis in afflictionē, quod sciunt se rebus infimis alligatos in pœnam*. 4. *con*: *Gent*. *c*. 90. Fra l'altre eccellenze con cui Iddio ornò la nobilissima natura de gl'Angioli è che gli fosse soggetta la corporea natura, e fusse ossequiosa, e obedisse á loro cenni, siche questa era come vile serua, e schiaua rispetto alla sublime eccellenza della natura angelica; onde perche l' Angelo vidde à se soggetta la natura corporea, s'insuper-

ſuperbì, e rifiutò ſoggettarſi à Dio come à Sourano, e Dio per caſtigo, e in pena della ſua ſuperbia il fè ſchiauo incatenato d'vna coſa corporea, di cui in vigor della ſua natura era nato Padrone, e dominante. Dio lo condannò al fuoco, e che queſto il teneſſe ligato che non poteſſe vſcir, ne liberarſi dalle ſue fiamme: gli diè tanta virtù, che dentro di ſe il teneſſe come in prigione, e queſto fuſſe il ſuo tormento, ne poteſſe partir da ſuoi riſtretti; che il dominaſſe come ſuperiore, e non gli permetteſſe la libertà anche de penſieri: gli teneſſe ligato l'intelletto à non poter penſar tutto cio che egli voleſſe per ſolleuarſi dalle ſue pene: ma il neceſſitaſſe à penſar ſolo à quei oggetti, che gli cagionano noia, e triſtezza; e gli teneſſe in catena la ſua virtù operatiua, le ſue potenze, che non poſſi operar fuor del ſuo anguſto carcere. Infeliciſſimo ſpirito; à che ſtato deplorabile di miſeria t'ha ridotto la tua ſuperbia, per troppo pretender, perdeſti la tua natural grandezza. Pretendeui nel Cielo vn trono di ſtelle, & hora ti ritroui in vn carcere di fiamme, volaui con tuoi ſuperbi penſieri sù l'altezze de gl' aquiloni, & hora ſei precipitato ne gl'abiſſi; voleui per debito il Cielo, & hora hai per pena l' inferno. Commiſerarei alle tue ſciagure, piangerei le tue diſgratie, ſe non ti conoſceſſi ſempre oſtinato nel tuo peccato, e inuidioſo del noſtro bene, onde à tutt'hore c'inſidij per farci compagni delle tue pene. Miſeri noi ſe ci laſciam ſedurre da queſto fiero nemico à far come egli fece, à voltar le ſpalle al noſtro Creatore, da cui riceuemmo tanti beni, e n'aſpettiam de maggiori, ſe

elig-

eliggeremo per guida delle nostre operationi l'humiltà.

Lasciam patire nell'inferno i spiriti rubelli, e roder come cani le lor catene di fuoco, con cui son legati senza mai potersene liberare, e vediam come gl'Angeli fra di loro s'illuminano, e si parlano. Illuminatione al presente significa vna manifestatione d'vn'oggetto pria non conosciuto. Hor gl'Angioli di superior gierarchia, come c'insegna S. Dionisio, dotati da Dio di vasta capacità, di specie vniuersali illuminano la mente de gl'Angeli inferiori, che non è di tanta perfettione nell'intendere, onde come i maestri, che insegnano i discepoli, accomodano la lor scienza superiore all' inferiore capacità de gl'Angioli d'ordine più basso, multiplicano i concetti, diuidono l'vniuersalità di loro specie, seruendosene inadequatamente per renderle proportionate all' intelletto de gl'Angioli inferiori, onde questi così addottrinati intendono l'opere merauigliose dell'Onnipotenza con più chiarezza. *Illustratores, & sacræ huius perfectionis Duces, ac Principes, in subiectos sacros ordines benignè, ac pro captu vniusque, datam sibi à perfecta, sapientiæque effectrice Diuinitate, diuinarum rerum scientiam cognitionemue diffundunt; lib. de Eccl. Hierarch. cap. 5.* Puo Iddio immediatamente esser causa di tutti gl'effetti, e pur si compiace, che delle creature altre sian cause, & altre effetti, & egli per se riserua la dignità di causa sourana, con tutte l'altre concorre alle funtioni delle loro causalità; così ancora immediatamente potrebbe illustrare le menti di tutte le creature intellettuali ad

inten-

intendere cose superiori alla propria capacità, ma vuol quest'ordine nelle creature intellettuali, che l'vne sian più perfecte dell'altre, l'vne sian maestri per la loro scienza superiore, & altre discepoli, che riceuan lumi di nuouo per conoscere le verità nascoste al proprio talento; onde Iddio si prende il pensiere d' illuminare la mente de gl'Angioli superiori, e á questi comanda, che i lumi riceuuti, gli communicano à gl'Angeli d' inferior Gerarchia, onde dice l'Angelico; *Omnes creaturę ex diuina bonitate participant vt bonum quod habent in alid diffundant. hic art.* 4.

I demonij come spiriti delle tenebre non s'illuminano fra di loro, benche siano gl'vni superiori à gl'altri. L'illuminatione è vna manifestatione di verità, che ha ordine, e descende da Dio, che è l'origine d'ogni lume, è benche i demonij superiori con più chiarezza intendan le veritá, che gl'inferiori, non l'ordinano à Dio, ma alla propria malitia, onde non illuminano, ma cagionano tenebre, e confusioni. Solo gl'Angioli della luce riceuono da Dio il ministero d'illuminare.

Bisogna però auuertire che questa illuminatione non appartiene á gl'oggetti, che si vedono in Dio in vigor della beata visione: questa è indiuisibile, non può crescere nella perfettione, che s'ottenne dal principio, sempre è l'istessa, e sol da Dio s'illuminano le menti de Beati col lume della gloria. Si esercita sol nell' altre cognitioni che han gl'Angioli, e da Agostino si chiamano vespertine; onde dice l' Angelico Dottore. *Omnes Angeli tam superiores, quam*

 infe-

Inferiores immediate vident Dei essentiam, & quantum ad hoc vnus non docet alium. hic. art. 4.

Intorno al parlare de gl'Angioli fra di loro l'angelico Dottore ne spiega il modo, e dice che la bocca che parla nell'Angelo, è l' intelletto, la volontà apre questa bocca per fargli manifestar le cose occulte. *Conceptus mentis vnius Angeli percipi potest ab altero, per hoc quod ille, cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterũ. hic art.* 5. Parlare altro non è, che manifestar il concetto della mente, e scoprir i suoi secreti: e vn Angiolo manifesta all'altro i concetti della sua mente, con indrizzargli volontariamente à quello, e vuol che se gli scopra il suo secreto, e quello subito l'intende, perche ha gia dentro la sfera della sua mente l'oggetto concipito dall'Angelo, che parla: e in questa guisa quello che era sol palese ad'vno, si rende manifesto ancora all'altro.

Quindi si caua la differenza del parlare humano dall'angelico. L'huomo sotto due sigilli tien secreto il concetto della sua mente, e bisogna che differri l'vno, e l'altro per palesarlo, e la sua volontà, e la bocca, onde bisogna, che voglia, e che apra la bocca, o almen che vsi segni sensibili per farsi intendere. Ma l' Angelo che è puro spirito non ha bisogno di voci materiali, ne di segni sensibili per manifestare il suo concetto, onde questo sotto il solo velame della sua libertà sta nascosto, e però se liberamente ordina, e drizza il suo concetto alla mẽte d'vn'altro Angiolo, gia leua l'vnico impedimento, con cui 'l tenea nascosto, e il fa palese, e così parla, e si fa intendere. Ne ci pensiamo

che

che questo sia vn parlare tronco, & imperfetto; è perfettissimo, & eminente; in noi la voce, o il segno sensibile è necessario per palesare il nostro concetto per la grossaggine del nostro corpo, da cui dipende nelle sue funtioni la nostra anima, onde bisogna che sia diuisa, e dispersa in più parti la nostra virtù in palesare il nostro interno; ma nell'Angelo è piu vnita, e però è piu perfetta, e piu veloce, e sbrigatiua, perche si riduce sol al suo intelletto, e alla sua volontà, che equiuale à tutto ciò, che in noi è bisogneuole per parlare, e farci intendere.

Da questo modo dell'angelico parlare ne siegue che vn Angiolo cio che dice, e palesa ad vno, puo tener segreto, e non manifestarlo à gl'altri, perche basta che ad vn solo, e non altri ordini il concetto, e voglia che à quel solo sia manifesto. Così ancora vn Angiolo per parlare all'altro non ha bisogno come noi, d'approssimarsi, ad'ogni distanza puo parlargli; vn Angiolo che sarà in Cielo parlerà ad vn altro, che sta in terra, meglio che noi facciam colle nostre voci da vicino, perche l'angelico parlare è funtione intellettuale, e l'intelletto nelle sue operationi, come anche la volontà, non dipende ne dal tempo, ne da luogo; basta che vn Angiolo ordini il suo concetto, e voglia che s'intenda da vn'altro, che questo ad ogni distanza il sente, e gli risponde all'istesso modo. Onde il nostro S. Dottore sopra le parole d'Isaia; *Seraphim clamabant alter ad alterum*. Dice che quel clamore non era vn grido à farsi sentire per la distanza del luogo, ma per significar la grandezza della cosa di cui parlauano. *Clamor il-*

te non fit propter distantiam loci, sed significat magnitudinem rei, quæ dicebatur, vel magnitudinem effectus, secundum quod dicit Gregorius 2. moralium: Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat. hic in resp. ad 1.

Il nostro Angelico Dottore qui tratta delle Gierarchie, de gl'ordini, e del ministero de gl'Angioli, ma lásciam di trattarne, per hauerne parlato diffusamente in quattro libri della Tutela Angelica, delle Gare de gl'Angioli, del Pellegrino celeste, e de Tributi ossequiosi à gl'Angioli. Sono ossequioso, non mai á bastanza, à queste bellissime Creature, onde non ancor à pieno resto sodisfatto ne sudetti libri per mostrare à Fedeli di quante obligationi à quelle siam tenuti per i continui beneficij che ne riceuiam e specialmente da nostri Angeli Custodi, che ci portano vn amor singolare, & esercitano con noi finezze di veri amanti.

CAPO XXX.

L'Huomo nell' Innocenza.

DOPPO gl' Angioli non v' è più nobile creatura dell'huomo, onde il Nazianzeno lo chiama il ſecondo Angelo; ſol da quelli ſi differiſce perche non è tutto ſpirito, ma ad vn nobil ſpirito congiunge vn merauiglioſo corpo fabricato dall'Artefice Diuino; però con raggione doppo che l'Angelico Dottore ha trattato de gl'Angeli, tratti dell'huomo, e di quei ſtati ne quali egli fù, è, e potè eſſere. Il primo huomo fù formato dalle proprie mani di Dio ſei giorni doppo hauer creato, e perfettionato il Mondo. Prima, dice il Naziazeno, biſognaua ſabricarſi il palaggio, e abbellirſi de gl'ornamenti naturali, quanti hora n'ammiriamo in queſta gran machina mondiale, e poi introdurci il Re che l'hauea ad habitare, *prius conſtruendum erat palatium, & poſtea Rex introducendus orat.* 143. Non era conueniente, dice il Niſſeno, che prima fuſſe il Principe del ſuo Regno, prima il Dominante, che quelle coſe, à cui hauea à comandare; biſognaua prima ordinar l'impero, e poi dichiarare il Re, che l'hauea à ſignoreggiare; *Non enim conſentaneum erat, vt Princeps, ac Rector eſiſteret, ante quam eſſent ilia, quibus imperaret, ſed vt conſtituto iam Imperio, tum demum Rex renuntiaretur lib. de opif. hom. cap.* 2. Baſilio attentamente leggendo la ſagra Geneſi, in cui ſi deſcriue la formatione dell'huomo, n'arguiſce quanto Iddio lo ſtimaſſe

ſopra la Creatione di tutto il viſibile. Iddio nel formare la ſmiſurata grandezza de Cieli con loro lucidi abbellimenti, e la gran machina della Terra colle ſue fiorite vaghezze ſi ſbrigò con vn ſol comando, e con vna ſemplice parola *fiant*; ma nel creare l'huomo, vi chiama à conſulta la Sapienza, e che coſa habbi determinato nella ſua idea di fare, il propone, e 'l mette in conſulta, come coſa più importante dell' altre, e che haueſſe ad eſſer imagine più al viuo del ſuo Fattore. *Neque enim generationem hominis velut pretij vulgaris, communi Creaturarum mandato cenſuit attexendam. In Deo prægreditur conſultatio; quemadmodum tantum hoc animal prouehi debeat ad vitam; Faciamus, ait; En conſultat Sapiens, & quid ſecum ſtatuerit artifex, proponit decernendum. hom.* 10. *in Hexam.*

Tertulliano ſopra le parole d'Iddio, quando formò l'huomo, *faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*, va inueſtigando in che coſa Iddio aſſimilaſſe à ſe l'huomo, e dice; qui non entra ſimilitudine corporale, perche Iddio è puriſſimo ſpirito, onde ſi riduce la ſimilitudine all' Anima dell'huomo, che in ſe ha impreſſo vn carattere della Diuinità regnante, in vn'intelletto, che colla ſua conoſcenza gira l' Vniuerſo, & in vna volontà, per cui non ſoggiace à potẽza creata, ma è libera, e padrona di ſe ſteſſa, gouernandoſi col ſuo libero arbitrio, e ha ſotto il ſuo impero tutta la Terra, *Liberum, & ſui arbitrii, & ſuæ poteſtatis inuenio hominem à Deo inſtitutum; nullam magis imaginem, & ſimilitudinem Dei in illo animaduertens, quam eiuſmodi ſtatus formam neque enim facie, & cor-*

po-

poralibus lineis tam variis in genere humano ad vniformem Deum expressus est, sed in ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, idest animæ ad formam Dei splendentis, & arbitrii sui libertate, & potestate signatus est. lib. 2. cont. Marc. cap. 5. E'l Grisostomo, dice che Iddio assignò l'huomo suo luogotenente in terra, che fusse in questa vn'imagine della sua Maestá, e potenza con cui regna in Cielo. *Deum hoc in terris hominem esse voluisse, quod ipsemet in Cœlis erat. lib. 1. ad Stag.*

Auuerte però Agostino, che l'huomo perche sia stato creato à similitudine di Dio, non si deue dir però assolutamente imagine di Dio, ciò conuiene sol al Verbo eterno, che è figlio naturale dell'Eterno Padre, non da questo creato, ma nato e però ad esso eguale nella Diuinità, e nella natura; ma l'huomo si dice sol fatto, e creato ad'imagine, e similitudine di Dio. *Quia non omnino equalis fiebat illa imago Dei, tamquã non ab illo nata, sed ab eo creata, huius rei significandæ causa, ita imago est, vt ad imaginem sit, idest non equatur parilitate, sed quadam similitudine accedit lib. 7. de Trinit. cap. 6.*

Hebbe vn'altro priuilegio sopra l' altre Creature la creatione dell'huomo, come nota Ambrosio, che Iddio nel dir, che lo creaua ad imagine, e similitudine sua, volle significar il principal mistero di nostra Fede, la Trinità delle persone in vna natura diuina, onde creò l' huomo con tre potenze in vn anima, memoria, intelletto, e volontà; l'intelletto, che fusse fecondo, e producente vn verbo, la volontà, che spirasse amore; come è l'intelletto Diuino, che pro-

duce vn eterno Verbo, e la volontà, che spira lo Spirito Santo. E però questo Diuino mistero della Trinità, che nella formatione dell'huomo sol fù adombrato, nella sua rigeneratione, che si fà nel battesimo chiaramente s'esprime.

Benche Iddio per formare il corpo all'huomo, prendesse la materia dalla terra, l'anima però, che gli diede, che informasse il suo corpo, la fè vscir da se stesso, dalla sua vita; *& ispirauit in faciem eius spiraculum vitę*; soffiò nella sua faccia, *& factus est homo in animam viuentem*; vscì l'anima dell'huomo dalla bocca di Dio, onde é capace dell'eterna vita di Dio, e della sua sapienza. Come sostanza spirituale non fù edotta dalla potenza della materia, ma creata immediatamente da Dio, onde non puo soggiacere alla morte, e alla corruttione, ma é immortale.

Fù creato Adamo in vna età perfetta, e con quella compita misura di corpo, doue suole arriuare l'huomo, terminati gl' anni della crescenza, come si caua dalle parole, che Dio disse ad esso, & Eua; *multiplicamini, & replete terram*; per la generatione si ricerca vn'età perfetta. Conueniua, che dalle mani del Creatore le prime opere vscissero all'essere con tutta la perfettione, à differenza dell'altre, à cui Iddio concorre colla natura à perfettionarle à misura del tempo proportionato con passi di moto successiuo; dalla creatione delle prime opere haueasi à conoscere la potenza del Creatore, e da queste che succedono alla giornata la limitata virtù delle seconde cause, che han bisogno del tempo per condurre à perfettione i loro effetti. Tutto cio che Iddio fece in quei primi giorni, e

Cieli,

Cieli, e Terra, e viuenti, tutto facea ad vn' istante; disse faccians, i Cieli, e in vn subito comparirono quelle vastissime sfere, che diuisero i spatij imaginarij da i reali; facciasi la terra, & ecco vn Mondo di terra, e d'acque per virtù Diuina appeso nell' aria. Così ancor deue dirsi della formatione dell'huomo.

Fu creato Adamo fuor del Paradiso Terrestre, e poi portato á quella felice habitatione, come narra il Cronista di Dio; *tulit ergo Dominus Deus hominem, & posuit eum in Paradiso voluptatis, vt operaretur, & custodiret illum*; *Gen.* 2. Non si puo assignar ragione perche Iddio non volle crear Adamo dentro i confini del Paradiso Terrestre, doue fù creata Eua, ma per quanto possiam giudicar del Diuino volere, forse fù, accio Adamo non pensasse, che quel dilecteuole luogo fusse habitatione douuta alla sua natura, ma che lo riconoscesse come dono gratiosamente concessogli dalla sua liberalità; come ancora Eua doueua riconoscerlo da i fauori Diuini, perche la Donna come parte dell' huomo è à parte della sua fortuna, e in quella guisa, che l'ha ottenuta; ma ella fù creata nel Paradiso, perche fù formata da vna costa d'Adamo, come d'vn principio di tutto l' humano genere, e questo douea esser perfetto non sol nella sua natura, ma ancor nelle commoditá dell'habitatione.

Il sagro Cronista assegna la caggione della formatione d'Eua. *Dixit quoque Dominus Deus, non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adiutorium simile sibi.* E necessaria la Donna all' huomo per la generatione, e popolar il Mondo,

do, e á tale effetto Dio creò Eua compagna, e adiutrice d'Adamo. La formò Iddio d'vna costa d'Adamo, che gli prese dal lato sinistro, doue è il cuore, per denotare, come spiega Basilio Seleuciense, con quanto amor il marito deue amar la consorte, e d'esser con quella d'vn'animo, mèntre da se haue l'origine; *non ex terra, sed ex latere membrum mutuatur, Corpus partitur, vt animum iungat. Et vna natura, Opificis arte diuiditur, vt vnus animus efficiatur art. 1. de Adamo.* Si fá la Donna della costa laterale dell'huomo, perche quella non hauea da esser serua, ma compagna; non padrona, ma inferiore, e suddita al suo capo. E l'Apostolo sotto la lettera, e la narratione del sagro Cronista ci scuopre il senso mistico, che v'é nascosto, che Eua significa la Chiesa, che hebbe l'origine dal suo capo Christo; *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, & in Ecclesia. Ad Eph. 5.*

Non solo Iddio prese dal lato d'Adamo vna costa, ma ancor parte di carne per formarne Eua, onde quello disse. *Hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne mea*; e tutta l'altra materia, che mancaua, Dio la creò al parer di S. Tomaso; o come altri dicono, Dio la prese ò dall'aere, ò da gl'altri elementi, e la conuertì in carne per formar tutto il corpo alla nostra antica Madre, e accio non restasse vuoto il luogo, onde fú presa la costa della carne d'Eua, lo riempì, e lo chiuse, onde racconta Mosé, *& repleuit carnem pro ea*. Si che la Donna dall'huomo participò la fortezza, denotata nella costa, e l'huomo dalla Donna prese la tenerezza dell'a-

nimo

nimo dimostrata nella carne, che riceuè per la costa, che gli mancaua.

Suegliato Adamo dal suo misterioso sonno, o in se ritornato, come altri dicono, non da vn puro sonno, in cui sono addormentati i sensi, e impedita nelle sue funtioni la mente, ma da vn sonno accompagnato da vn'estasi, in cui illustrato da Dio, vidde tutto cio che si fece, e ritrouandosi á canto quella bellissima Donna, esclamando disse; *Os ex ossibus meis, & caro de carne mea*. Fra tanti viuenti, che son sú la Terra, questa sola à me è simile. La dichiarò per consorte, e diede le leggi à posteri del maritaggio. *Quamobrem relinquet homo Patrem suum, & Matrem, & adherebit vxori suæ, & erunt duo in carne vna.*

Fú creato Adamo in vn felicissimo stato, non solo per l'habitatione, che ottenne piena d'ogni delitie, e contento, ma ancora per l'innocenza, che conseruò sino che fù obediente à Dio. Fù creato in questo stato d'innocenza non solo con i doni naturali, ma ancora colla gratia santificante. Era conueniente alla diuina Bontá, che le prime opere, che vsciuano immediatamente dalle sue mani, fussero create con tutta perfettione, e con quei ornamenti, di cui eran capaci, onde se Iddio creò tutta la turba dell'altre creature corporali colle loro perfettioni naturali, perche di queste solo eran capaci, se l'huomo è capace ancora de i più pretiosi doni di Dio, della sua gratia, bisogna dir, che di questa ancora lo fauorisse, come ancora n'adornò tutti gl' Angieli nella loro creatione. L'habbiamo ancora de gl'oracoli delle sagre lettere

tere; Nell'Ecclesiastico leggiamo, che Iddio facesse l'huomo ornato di rettitudine; *fecit Deus hominem rectum cap.* 7. Onde subito che l' huomo fù posto in possesso delle sue potenze arricchite colla gratia, e colla carità, si riuoltò à Dio per riconoscerlo come suo vltimo fine, per ringratiarlo suo Benefattore, per dargli tributi d'ossequio come à suo Principe, per amarlo come suo principio, per adorarlo come suo Dio.

Della gratia santificante sono inseparabili cõpagne le virtù infuse, e morali, e teologiche e i doni dello Spirito Santo; se dunque Adamo fù creato colla gratia santificante, ancora gli furon concessi i sudetti doni; ma non tutte le virtù esercitaua in quel felicissimo stato, in cui fù creato; come la virtù della penitenza, e della misericordia, l'vna porta seco il dolore, e l'altra suppone la miseria, effetti discordanti da vna piena felicitá, come la godea Adamo habitator d'vn Paradiso; possedea di queste virtù gl'habiti, ma nõ n'esercitaua gl'atti; potea però esercitarli, se la necessità l'hauesse richiesto; gl'esercitò sol doppo le sciagure del suo peccato. Di tutte l'altre virtù n'esercitaua gl'atti, onde di quelle si seruiua per mantenere in somma pace le sue potenze interiori, in tenerle composte, e senza niuna ribellione, ma con inuiolabile soggettione dell'inferiori alle superiori, & alla raggione, che in lui era la regola di tutte le sue operationi.

Hebbe ancora Adamo nella sua creationein dono da Dio la pienezza della scienza per conoscere perfettamente tutti gl'oggetti della natura, onde penetraua il fondo dell' essenze, e sapea

pea le proprietá non ſolo delle coſe terrene, delle pietre, de metalli, de gl'arbori, dell'herbe, de peſci, de gl'animali, ma ancora delle celeſti, de Cieli, delle ſtelle, e delle loro influenze, onde nell'intelligenza delle coſe naturali superò tutti i ſuoi poſteri, eccettuatone Chriſto per il priuilegio della ſua humana natura vnita alla Diuina. E veramente cio era neceſſario in quell'huomo, che non ſolo haueа ad eſſere il principio dell'humana natura, e della ſua propagatione, ma ancora maeſtro, e dottore per iſtruire i ſuoi figli, e nipoti nel gouerno di ſe ſteſſi, e dell'Vniuerſo,

Non ſolo Adamo hebbe la notitia delle coſe naturali, ma ancora delle ſopranaturali, e attinenti alla fede per inſegnarne i ſuoi deſcendenti, e iſtruirli nella credenza d'vn Dio, come loro vltimo fine, e ſommo bene, per cui eran creati. Hebbe la riuelatione del miſtero dell'incarnatione, ma non ne ſeppe la circoſtanza del ſuo peccato, che n'hauea á eſſer il motiuo, per non cõtriſtarlo in quel ſuo feliciſſimo ſtato. Gli fù ancor riuelata la rouina de gl'Angioli, acciò all'eſempio delle pene altrui ſteſſe ſu le cautele, e ſul timor di Iddio, e amaſſe, e ringratiaſſe la Diuina Bontà, che l'hauea eletto aſſiem colla ſuä poſteritá ad hauer quella gloria, che quelli hauean perduto. Da vna notitia sì vniuerſale, come dice il Santo Dottore, erano eſcluſi tre oggetti; i futuri contingenti, i ſegreti del cuore noti ſolo à Dio, e á chi Iddio vuol riuelargli, e tutto il numero de i ſingolari delle ſpecie, perche non ſon neceſſarij alla perfettione dell'humano intelletto, e del gouerno dell'humana

vita

vita. *De supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundum statum illum; alia vero quę nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognouit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia; & quædam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, & alia huiusmodi.* 1. *per.q.94.*

Hebbe ancora Adamo nello stato dell' innocenza vn pieno dominio, e sopra gl'animali, e sopra le cose corporee, e Dio gli ne conferì la iurisditione, e 'l possesso, quando gli portò d'auanti gl'animali, acciò gli ponesse il nome, come à serui, e sudditi. E in questo impero molti de Santi Padri fondano la similitudine, che ha l'huomo con Dio; perche quando egli nel crearlo disse; *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*: soggiunse, *vt præsit piscibus maris, & volatilibus Cæli, & bestiis, omnique reptili, quod mouetur in terra.*

Discorre l'Angelico sopra lo stato dell'innocenza, e dice, che se l'huomo vi fusse perseuerato, e si fosse multiplicata l' humana generatione, vi sarebbe stata fra quei huomini qualche diuersità, che non hauerebbe però pregiudicato á quel felice stato. Vi sarebbe stata la diuersitá del sesso necessaria alla propagatione humana; sarebbe stata ineguale l'applicatione alle scienze, e alle virtù, ineguale la complessione de corpi, perche alcuni nati in più miglior suolo, all'aspetto di piu benigne stelle, sarebbono stati de gl'altri piu proportionati, piu robusti, e piu belli. Vi sarebbe stato in alcuni il dominio,

e in

e in altri la ſoggettione; non dominio diſpotico, che tratta i ſudditi come ſerui, e n'eſigge la ſua vtiltà, e'l comodo, onde é moleſto, e penoſo; ma regale, e monarchico, che conſerua à ſudditi la libertá, e cerca i loro commodi

I ſagri Dottori van numerando i doni, e i priuilegij, che hauerebbe goduto l' huomo ſe haueſſe perſeuerato nello ſtato dell'innocenza, e della giuſtitia originale. Sarebbe ſtato immortale, dice S. Agoſtino, non perche non potea morire, come ſono gl'Angioli, ma perche, potea non morire, ſe ſi fuſſe mantenuto innocente e fuſſe ſtato à Dio fedele. *Corpus Adami ante peccatum, & mortale erat, quia poterat mori, & immortale, quia poterat non mori; aliud eſt enim non poſſe mori, ſicut quaſdam naturas immortales creauit Deus; aliud eſt autem poſſe non mori, ſecundum quem modum primus creatus eſt homo immortalis; quod ei præſtabatur de ligno vitę, non de coſtitutione naturę, à quo ligno ſeparatus eſt cum peccaſſet, vt poſſet mori, qui niſi peccaſſet poſſet non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditionis. lib. 7. de Geneſ. cap. 25.* Dunque la conſeruatione dell'innocenza era il preſeruatiuo remoto, e radicale di conſeruar l' huomo lontano dalla morte; ma qual fuſſe la cagione proſſima di conſeruarſi l' huomo immortale in riguardo della ſua innocenza; ſi deue ſapere, che hora ſon tre le principali cagioni della ſua morte; la prima, che egli ha vn corpo, che é vn miſto compoſto di parti diuerſe, e contrarie, che di continuo fra loro combattono, l'vna cercando di reſtar vittorioſa dell'altra, e mentre in ogn'-

ogn'vna di esse dura il vigore di resistere alla contraria, viue l'huomo, benche alle volte patisce sincope mortale, se vna di quelle sta sù i pericoli di restar senza vigore, ma se resta affatto abbattuta, muore l'huomo, e terminato il contrasto, restano ancor morte le parti trionfanti; e queste sono le prime qualità de gl'elementi, frigidità, e calore, humido, e secco. La seconda cagione della morte dell'huomo è, perche il calor naturale, che nel corpo humano è il generale istrumento delle funtioni vitali di continuo si pasce, e si sostenta de l' humido natiuo, onde questo va mancado come pabolo dell'insatiabil calore, benche prenda nuoua materia e rifettione dal cibo, e dalla beuanda; e perche ogni agente resta debilitato da suoi sforzi, il calor naturale va diminuendosi nelle sue forze, si che non hauendo piu vigor di potersi nutrire, resta affatto smorzato, e la vita dell' huomo estinta. La terza cagione della morte dell'huomo è da gl'agenti estrinseci; da vn aere pestilentiale, dall'acqua che soffoca, dal fuoco che incenerisce, da vn'animal velenoso, da vn'huomo inimico, da i demonij insidiatori, e da altri simili.

Per tutti i sudetti mali cagione della nostra morte Iddio hauea prouisto l'huomo di rimedij infallibili per isfuggirli, se egli hauesse mantenuta sempre l'anima sana colla gratia diuina, e perseuerato nell' innocenza natiua. Contro il primo male Iddio hauea dato all'anima vna virtù per poter tenere in perpetua pace quelle qualità contrarie, di cui era composto il corpo, onde in vigore di tal virtù l' anima hauerebbe

re-

regolate quelle contrarie qualità in tal maniera, che sarebbono state in tal equilibrio d' attiuità, che l'vna non hauerebbe assorbito l'altra; onde il corpo si sarebbe conseruato in perpetua sanità. Così è di parere il nostro Angelico Maestro. *Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem, sed inerat animæ vis quędam supernaturaliter diuinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præseruare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. 1. p. qu. 97. art. 1.* Per rimedio del secondo male hauea piantato nel Paradiso Terrestre il legno della vita, i cui frutti mangiati dall'huomo, e l'hauerebbono nutrito, e à differenza de gl'altri arbori, hauerebono hauuto virtù di mãtenere nell'huomo sempre nell'istesso vigor natiuo il calore, e a sufficienza l'humore alimentatiuo, e conseruatolo nella purità, che hebbe dalla natura, onde l'huomo sarebbe stato sempre nell'istesso vigore di forze. Il terzo male non hauerebbe hauuto luogo in quel felice stato, perche l'huomo era ben prouisto di scienza per discernere le cose buone, e salutari dalle nociue; tutti gl'animali gl'eran soggetti, & ossequiosi; mansueti, & humili non hauean fierezza; dall' insidie del demonio era difeso da gl'Angioli; ne da vn'altro huomo s'hauea à guardare, perche durante lo stato dell' innocenza sarebbe durata ancora fra gl' huomini vn' imperturbabile pace, e vna somma concordia.

Dal sudetto si caua che nel felice stato dell'innocenza l' huomo non era molestato, e turbato nelle sue contentezze dall'infermità, e da ogni dolore, dalle malinconie, e da simili passioni;

perche tutti questi mali da noi si sperimentano in pena del peccato; onde Iddio condannò Eua peccatrice á i dolori del parto; *in dolore paries*, e l'infedele Adamo alle fatighe: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo*, dunque doue non v'era peccato non haueano ad esserui i suoi effetti, e le pene concernenti; e doue era bandita la morte, doueano esser straniere le sue dispositioni. Onde Agostino descriuendo le gioie, e i contenti de nostri primi genitori nello stato dell'innocenza dice. *Quid timere, aut dolere poterant in tantorum tanta affluentia bonorum, vbi non aberat quidquam quod bona voluntas non adipisceretur, neque inerat, quod carnem, vel animam hominis fæliciter viuentis offenderet, vel in aliquo molestaret?*

L'Angelico Dottore assegna la radice, onde vennero tanti beni all'huomo innocente, e dice, che la giustitia originale perfettionò la natura humana in tutte le sue parti, e li tolse tutti quei difetti, che in quella vi sarebbono stati, se fusse stata creata solo con suoi principij naturali; al corpo che per sua natura era mortale conferì l'immortalità, e l'impassibilità, perche l'hauea subordinato perfettamente all'anima, e questa in vigor della giustitia originale hauea tutto il dominio, e regolaua se, e tutto il corpo colla piu perfetta ragione, onde ne infirmità, ne morte potea venire a quel corpo si perfettamente regolato. Alla parte sensitiua daua vna totale subordinatione alla ragione, onde non v'era ribellione della carne contro lo spirito, ne tumulto ne sensi, ne pretensioni irragioneuoli de gl'appetiti inferiori, ma vna somma concordia

cordia, e pace fondata in vna imperiosità ragioneuole della parte superiore, e nell' obedienza, e pronta soggettione dell' inferiore. Alla parte rationale daua vna prontezza d' ordinare ogni cosa à Dio come ad vltimo suo fine, onde Dio era la regola di tutte le sue operationi. Queste son le parole del S. Dottore. *Homo in sui creatione taliter institutus fuit à Deo, vt corpus omnino esset animæ subiectum; rursumque inter partes animæ inferiores vires rationi absque repugnantia subiicerentur, & ipsa ratio hominis esset Deo subiecta. Ex hoc autem quod corpus erat animæ subiectum, contingebat quod nulla passio in homine posset accidere, quæ dominio animæ super corpus repugnaret; vnde nec mors, nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subiectione vero inferiorum virium ad rationem, erat in homine omnimoda mentis tranquillitas; quia ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc vero quod voluntas hominis erat Deo subiecta, homo referebat omnia in Deum, sicut in vltimum finem, in quo eius iustitia, & innocentia consistebat. Horum autem trium vltimum erat causa aliorum. opus. 2. cap. 185.*

Auuerte però il S. Dottore, che la giustitia originale non hauea nell'huomo posto nello stato dell'innocenza l'istessa forza, che ha ne Beati la visione beatifica della Diuina Bontà, dalle cui infinite bellezze vengono quelli necessitati all'amore, onde non possono piu peccare, e voltare le spalle à quel bene, che godono; ma la giustitia originale, e la gratia santificante nello stato dell'innocenza lasciaua nell' huomo intatta la sua libertà, intiero il libero arbitrio ò

 di

di perseuerare nel bene incominciato, o di cessare, onde coll'istessa facilità, con cui facea il bene, potea ancor peccare, e'l mostrò coll'esperienza in pregiuditio di se, e suoi posteri; miseri noi che nasciam figli dissauenturati di Padre si infelice. *Peccare vero poterat, voluntate eius non dum confirmata per adeptionem vltimi finis, & sub hoc euentu poterat mori, & pati. ibid.*

Al parere dell'istesso S. Dottore la giustitia originale che godeua l'huomo nello stato dell'Innocenza non era vn'habito distinto dalla gratia santificante, che lo manteneua innocente, ma era l'istessa gratia, che Iddio hauea impresso nel primo huomo, e producea tre effetti perfettissimi; tenea subordinata l'anima, e la sua mente à Dio autor sopranaturale, e suo vltimo fine, che l'hauea à pieno da beatificare; all'anima si ben regolata dal suo fine mantenea il corpo soggetto, onde questo era impassibile, & immortale; e la parte inferiore de gl'appetiti sensitiui facea che fusse totalmente obediente alla superiore, e all'appetito della volontà, che altro non appetiua, che tutto cio che era ordinato á conseguir l'vltimo fine, onde era santo, e giusto. Questa concatenatione de doni, e priuilegij cominciaua, e s'originaua dalla gratia Diuina, che tenea l'anima, e la sua mente à Dio ligata, e subordinata come à suo vltimo fine, e questa era la primaria, e principal perfettione dello stato dell'innocenza, da cui s'originauan tutte l'altre, come dice il Santo Dottore; *Erat rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, & animæ corpus; prima autem subiectio erat cau-*

sa, & secunde, & tertiæ. 1. p, qu. 95. art. 1.

La gratia santificante, che hora à noi si dà nel battesimo, o per mezzo della penitenza benche sia dell'istessa specie con quella che era in Adamo innocente, entità sopranaturale, che ci santifica, non è però radice di tutti quei effetti, che cagionaua in quello durante lo stato dell'innocenza, perche santifica la nostra anima, e soggetta la nostra mente à Dio come ad vltimo nostro fine, che è il suo principal effetto, ma non ci dona tutti gl'altri priuilegij, che godeuano i nostri primi genitori prima del peccato, e ciò in pena della loro infelice caduta, onde non soggetta totalmente il corpo all'anima per godere della conditione immortale dell'istessa anima, ne ci restituisce nell'assoluto dominio della raggione sopra la carne, e gl'appetiti sensitiui, onde sperimentiamo in noi la continua ripugnanza della carne in obedire allo spirito, i tumulti de senzi di voler viuere con sfrenatezza, e ribellarsi dalla ragione, sino à scuotersi dal giogo, e con allettatiui di mondo tirar l'anima ad esser schiaua de loro capricci, e voltar le spalle bruttamente à *Dio*, e non conoscerlo, qual è, nostro vltimo fine. Si che la gratia hora à noi si concede con limitatione, e non con tutta la virtù, e vigore, con cui si donò à nostri primi genitori innocenti, e però non più si dice, giustitia originale, ma sol gratia santificante, che soggetta l'anima à Dio, ma non gli dona vn pieno dominio sopra la parte inferiore, ne di essa s'impossessa con tal subordinatione, che gli communichi vigore di poter communicare anche al corpo le sue doti d'im-

passibilità, & immortalità, & vna prontezza d'obedire in ogni cosa alla ragione.

Ma se l'huomo in riguardo della sua innocẽza hebbe in terra per sua habitatione vn terrestre Paradiso, in riguardo della sua santità, e meriti hauea da ottener in Cielo la sua Beatitudine, per il cui fine fù creato; e supposto il priuilegio, e dote dell'immortalità del suo corpo, dice S. Gregorio, che senza morire sarebbe andato à viuere eternamente in Cielo in quel tempo che Dio hauerebbe determinato, onde dalle mani de gl' Angioli in anima, e corpo sarebbe stato trasferito al Paradiso. *Ad hec in Paradiso homo positus fuerat, vt si se ad Conditoris sui obedientiam vinculo charitatis adstringeret, ad celestem Angelorum patriam quandoque sine carnis morte transiret*. *lib. 4. mor. cap. 26.*

Benche quel felicissimo stato dell' innocenza godea gran priuilegij, che per il peccato si son perduti, onde auanzaua di gran lunga in perfettione, e in delitie il nostro stato presente, con tutto cio pur quei huomini che l' hauesser goduto, se Adamo non hauesse perduta l' innocenza, si sarebbono esercitati in alcune operationi concernenti alle nostre, ma senza l'imperfettione, con cui noi l' esercitiamo, perche quelche conuiene à noi per raggion di natura, non sarebbe stato à quel felice stato disconueniente. Come ancora perche lo stato dell' innocenza era in mezzo al felicissimo de Beati, e al nostro miserabile, participaua le qualità dell'vn, e dell'altro, ma non la compita felicità di quelli, e le nostre miserie. Tre son li principali priuilegij de Beati, la gratia consumata, e ter-

minata dalla gloria, l'impotenza di peccare, & l'impotenza di morire, il primo huomo nello stato dell'innocenza se non godeua la gratia cõsumata, almen la possedeua copiosa, e se non gli fù concessa l'impotenza di morire, e peccare, almen potea non morire, e non peccare, se volea. Del nostro stato il primo huomo, e i suoi posteri innocenti hauerebbono fatto alcune attioni naturali, ma senza l'imperfetto con cui hora s'esercitano. Si sarebbon propagati colla natural generatione, ma senza gl'eccessi della libidine, e senza dolori nel parto. *Absit*, dice S. Agostino di quello stato, *vt suspicemus non potuisse prolem fieri, sine libidinis morbo 14. de ciuit. cap.* 16. E S. Tomaso dice, che in quello stato la continenza non sarebbe stata degna di lode, come hora s'ammira e si loda nel nostro stato corrotto, non per defetto di fecondità, ma perche con questa s'accompagna la brutta passione della libidine, ma in quello stato d'innocenza senza gl'eccessi della libidine vi sarebbe stato il ben della fecondità. *Continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis, quæ in tempore isto laudatur, non propter defectum fæcunditatis, sed propter remotionem libidinis; tunc enim fuisset fæcunditas absque libidine q. 98. art.* 2. Onde all'hora ogni cosa concernente al matrimonio, l'vso, le nozze, l'amore tutto sarebbe stato circonscritto dall'innocenza, ne sarebbe stato d'impedimento ad vn maggior bene, e total amor verso Iddio, ne le potenze sarebbono restate oppresse sotto il peso di fastidiosi pẽsieri di cose temporali, ma sarebbono state libere alla contemplatione delle cose Diuine. Siche la Vir-

ginità in quello stato non sarebbe stata di preggio; hora é tal, perche nemica d'impudicitia, d'amori osceni, di delitie di carne, di diletti sensuali, di sporche impurità; mà all'hora la fecondità sarebbe stata pura, e innocente; da quella s'hauerebbe hauuto l'intento dell'humana propagatione senza pregiuditio d'vn anima tutta riuolta à Dio,

Circa gl'alimenti dell'huomo nello stato dell'innocenza, bisogna dir che fusse stato cibo semplice, e come il producea la natura di frutti, e d'herbe, e queste non c'imaginiam che fussero qual' hora sono; erano di gran sostanza, e di dolcissimo sapore, basta che fussero stati frutti di quella terra, che hauea riceuuto il vigore da Dio, che l'hauea creata piena di delitie per mantenere in contenti, e in piena felicità l'huomo innocente, e n'habbiamo l'oracolo della sagra scrittura, che tutto cio che Iddio creò era di gran perfettione, *& vidit Deus cuncta quæ facerat, & erant valde bona Gen. 1. Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, & ad vescendum suaue Gen. 2.* E pare che Iddio haueſſe determinato questo cibo à quello stato, onde disse à nostri primi Genitori; *Ecce dedi vobis omnem herbam, afferentem semen super terram, & vniuersa ligna, quæ habent in se sementem generis sui, vt sint vobis in escam Gen. 1.* Onde si caua che il mangiar carne in quel tempo non era in vsanza per la robustezza de corpi immortali, e non soggetti alle fiacchezze, onde non hauean bisogno di prender vigore dall'alimento di carne, e così sarebbe sempre durato ne posteri d'Adamo, & Eua, sino

che

che haueſſe regnato l'innocenza. Tanto più che nello ſtato dell'innocenza, come dice il Damaſceno, il maggior ſtudio, e l'applicatione dell'huomo ſarebbe ſtato la contẽplatione delle coſe naturali per maggiormente conoſcere il Creatore; *homo ante peccatum in terris corpore degens, animo cum Angelis diuerſabatur, in diuinis operibus intelligentiæ, talibuſque ſtudiis innutriebatur, ad ſolum conditorem per creaturas eius aſſurgens, eumque contemplans, incredibili voluptate perfundebatur, atque lętabatur lib. 2. de Fide*. Onde l'huomo non hauerebbe applicato le ſue fatighe à procacciar, e preparar cibi di carne, ma ſenza fatighe hauerebbe hauuto dalla terra ſempre feconda il ſuo ſemplice alimento. Anzi l'Angelico è di parere, che l'vſanza di mangiar herbe, e frutti, come naſceuan dalla terra fuſſe ſtato in vſanza fino al diluuio, ma doppo queſto ſi foſſe dato principio al mangiar carne, perche la terra haueua perduto il vigore, e l'humana compleſſione s'era infiacchita. *Eſus plantarum, aliorumque terra naſcentium fuit apud homines etiam ante diluuium; at eſus animalium videtur poſt diluuium eſſe introductus* 12. *q.* 102. *art.* 6. Quelche s'è detto della carne, ſi deue tener ancora del vino nello ſtato dell'innocenza, e benche vi fuſſero ſtate le viti, ne raccoglieuan ſolo le vue per cibarſene, non per ſpremerle, e farne vino, baſtandogli per beuanda l'acqua che era ſalutifera, & eccellente; e forſe il vino ſi poſe in vſanza doppo il diluuio, come ſi raccoglie dalla Sacra Scrittura, oue leggiamo, che Noè cominciò à piantare le viti per farne vino.

In

In quello stato gl'animali che naturalmente son diuoratori di carne hauerebbono hauuto l'istessa natura, come sono i Lupi, i Leoni, e altri, perche quel che conuien di natura, sempre si possiede; sol coll'huomo sarebbono stati mansueti questi animali, ne l'hauerebbono offeso. Ne é probabile il dir, come è di parere S. Tomaso, che questa natural costumanza in questi animali sarebbe stata da Dio raffrenata. *Quidam dicunt, quod animalia, quæ nunc sunt ferocia, & occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationale; non enim per peccatum hominis, natura animalium est mutata, vt quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes tunc vixisent de herbis, sicut Leones, & falcones. Nec glossa Bedæ dicit Gen. 1. quod ligna, & herbæ data sunt omnibus animalibus, & auibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia, nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis qu. 96. art. 1.*

CA-

CAPO XXXI.

Il Paradiso Terrestre.

NEga Origene che il Paradiso descritto dal sagro Cronista Mose fusse corporeo, e terrestre, e dice, che non si deue intendere in senso literale, ma in senso allegorico, e per vna cosa pertinente non à dar delitie al corpo, ma à beatificar lo spirito, in questa vita, onde dice. *Quis vero ita idiota inueniatur, vt putet velut hominem quemdam agricolam, Deum plantasse arbores in Paradiso. lib. 4. super Gen.* Ma lui si puo tacciar d'Idiota giudicãdo che il piãtar che Iddio fece de gl' alberi nel Paradiso fusse stato necessario di farlo ad vsanza de gl' agricoltori. Le mani di quel giardiniere diuino sono i comandi della sua Onnipotenza, e in vigore di questi in vn'istante escono dal nulla all'essere le creature. Altri dicono, che il Paradiso Terrestre non fusse stato vn luogo sequestrato da gl'altri, ma che tutta la terra fusse stato il Paradiso per la sua grande amenità, e fecondità, con cui era stata da Dio creata.

Ma deue stimarsi col più sano parere de Dottori e conforme alla Sagra Scrittura, che il Paradiso descritto da Mose nella Genesi fusse vn luogo amenissimo corporeo, e visibile, e non spirituale, e oggetto sol dell'intelletto. Perche come S. Tomaso discorre, quando la Sagra Scrittura propone le cose per modo d' istoria narratiua, si deue stimar, che assegna per fondamento la verità istorica, e in questa lo Spirito

San-

Santo fonda altri sensi; Così la Sagra Scrittura narra, e descriue l'amenità del Paradiso Terrestre, onde non si deue stimar che parlasse sol in senso mistico, & allegorico, ma ancora in senso literale, & istorico. E pero S.Geronimo pratichissimo della Sagra Scrittura fà vn' inuettiua contro Origene. *Conticescant eorum deliramenta, qui vmbras & imagines in veritate sequentes, ipsam conantur euertere veritatem, vt Paradisum, & flumina, & arbores, putent allegoriæ legibus se debere subruere*. 10. *Dan.* Secondo la descrittione che Mosè fà del Paradiso Terrestre, non puo intendersi, che nel proprio senso, e literale. *Produxitque Dominus*, dice egli *de humo omne lignum pulchrum visu, & ad vescendum suaue*; esser il frutto bello à gl'occhi, e soaue al gusto non puo intendersi, che dell'occhio corporeo, e d'alimento materiale, altrimente sarebbe tutto falso ciò che di fede si crede del peccato di Eua nel gustar il pomo vietato, e come dice S. Epifanio la verità andarebbe in fauole, e chimere. *Si non est Paradisus sensibilis, non est fons, non ficus, non folia, non comedit Eua, sed veritas iam fabulata est.*

Non si niega però, dice Agostino, che il Paradiso Terrestre si possi prendere ancora in senso allegorico, purche si salui la sua vera historia d'vn Paradiso amenissimo piantato in terra per trattener in dilitie il Patriarca dell'humana generatione. Si puo prendere, dice il Santo, questa vera narratione à significar la Chiesa; i quattro fiumi adombrauano i quattro Euangeli seminati per tutto il Mondo; i legni fruttiferi significano i Santi, che con i frutti delle loro sante

te operationi rendon fertilissimo campo la Santa Chiesa; il legno della vita figuraua il Redentore, per cui mezzo ci si dona la gratia semenza d'vna vita immortale; il legno della scienza del bene, e del male é l'arbitrio della nostra volontà, che se opera à consonanza della legge diuina produce frutti di vita eterna, e se da quella discorda auuelena l'anima. *Possunt hæc etiam in Ecclesia intelligi, vt ea melius accipiamus tamquam prophetica iudicia precedentia futurorum; Paradisum scilicet ipsam Ecclesiam, sicut de illa legitur iu Cantico canticorum; quatuor autem Paradisi flumina, quatuor Euangelia; ligna fructifera, Sanctos; fructus autem eorum, opera eorum: lignum vitæ, Sanctum Sanctorum, vtique Christum: lignum scientiæ boni, & mali, proprium voluntatis arbitrium. Hæc, & si quæ alia commodius dici possunt de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine probibente dicantur, dum tamen, & illius historię veritas fidelissima, rerum gestarum narratione commendata credatur lib.* 13. *de Ciuit. cap.* 21.

Non era il Paradiso Terrestre tutta la terra, che in quel felice tempo, era piu fertile, e piu bella della presente, ma era vn luogo particolare; perche la Sagra Scrittura parla chiaramente, che Adamo fusse stato creato fuor del Paradiso, & iui poi da Dio introdotto, e che doppo il suo peccato fusse da quello stato bandito, onde era vn luogo particolare situato in qualche paese di questo Mondo; e si tien per certo, che fusse stato da Dio creato nell'Oriente, come si caua dalla Scrittura: *Planctauit Dominus Deus Paradisum in Edem ad Orientem*: Ma in qual

qual paese determinato niente si sà di certo: alcuni lo vogliono in diuerse parti determinate dell'Oriente, ma indotti sol da leggierissime conietture; si deue stimar però, che sia in paese fauorito dalla natura di aere temperato, e però lontano da quelle parti, che sono o troppo fredde, o troppo calde nociue alla vita humana, come sono l'equinottiali, e la zona torrida; era conueniente á quel felicissimo luogo di star sotto vn Ciel il più benigno, e di essere in sito il piu commodo della natura.

Circa l'eminenza del luogo, oue fusse il Paradiso terrestre, alcuni autori dicono cose incredibili, che giungesse colla sua altezza sino al Ciel della Luna; o almeno che trapassasse i termini del nostro aere, oue fusse immune dal fastidio de venti, e da vapori della terra, e doue non hauesser potuto giungere l' acque del diluuio vniuersale, acciò da quelle non fusse stato distrutto. Ma tal smisurata eminenza se liberaua il Paradiso terrestre da gl'intorbidamenti della terra, lo facea accostare à pericoli maggiori del Cielo per la vicinanza à gl'ardori del fuoco elementare, per la gran siccità, caldezza, e sottigliezza di quel aere soprano contrario alla respiratione dell' huomo, e al rinfrescamento necessario à temperare il calore del cuore, onde doue l' huomo hauea à conseruarsi immortale, v'hauerebbe incontrata la morte. Altri dicono al contrario, che il Paradiso Terrestre fusse situato in vna pianura della terra; ne deue piacer questo parere, perche i siti eminenti sono più salutiferi, e più dilatteuoli delle pianure, onde per non incorrere nel mal de gl'estremi, bisogna stimar

mar che il sito del Paradiso non fusse troppo alto, ne troppo basso, ma in eminenza concernēte ad diletteuolissimo luogo, che sarebbe stato, se fusse giunto alla soprema parte di questa infima ragione dell'aere, che noi godiamo, perche in questa sarebbe stato libero da tutte quelle turbolenze, che á noi dan noia, e trauaglio, e hauerebbe hauuto sofficiente altezza, da cui potean cadere l'acque de quattro fiumi per correre ad irrigar tutta la terra. E appresso vedremo, se l'acque dell'vniuersal diluuio hauessero danneggiato quel felice luogo.

Di quanta ampiezza, e vastità fusse il Paradiso Terrestre ancora é cosa incerta; chi assai l'ingrandisce in spatiosità di vn gran Regno, e chi li dà vn giro di Città. Probabilmente si può stimare, che fusse di grandezza mediocre, già che la scrittura il chiama horto, che hauesse nel suo mezzo il legno della vita, e il legno della scienza del bene, e del male, cose tutte concernenti à non dirlo di vastissima grandezza. E se Adamo fusse perseuerato nello stato dell'innocenza, non tutti i suoi posteri sarebbono stati habitatori di quel vaghissimo luogo, ma hauerebbono popolato tutta la terra, come s'arguisce dalla benedittione che Iddio diede à nostri primi Genitori ancora nello stato dell'innocenza che crescessero, e popolasser la terra; *Benedixitque illis Deus, & ait; Crescite, & multiplicamini; & replete terram. Gen.* 1. Altrimente tutto il rimanente della terra sarebbe restato incolto, e insaluatichito, perche senza habitatori, che l'hauesser coltiuato. Sarebbe stato il Paradiso terrestre vn giardino commune, oue

tutti

tutti si potean portare à diporto, per iui gustare i frutti del legno della vita, e riceuerne ristori di vita immortale, e di questo prendendone le semenze, l' hauerebbon piantato ne proprij paesi.

Di quanta bellezza, e amenità sia quel felice luogo bastarebbe dire, che Mose il chiama Paradiso di piaceri; iui era quanto di delicato, soaue, e bello, potea vscir dalla natura da Dio creata per mantener in vita beata vn huomo innocente, che in terra tenea la vicegerenza della Diuinità. Tutto quanto possiam descriuere di vistoso, e di vago per diletto de sensi, e per mantenere incantata vn'anima alla contemplatione delle merauiglie dell'Onnipotenza, tutto era in quel giardino, ma di lunga piu bello di quel che c'imaginiamo, perche auanza tutto cio che noi fuor di quello vediamo, e godiamo. Il Damasceno dice che Iddio fece il Paradiso Terrestre, come vna Reggia, in cui, hauea a collocar l' huomo come Re di tutta la terra, accio iui hauesse menato vita felice. *Quia vero Deus plasmaturus erat hominem ad suam imaginem, & similitudinem, tanquam quemdam Regem, & Principem vniuersæ terrę, & eorum quę in ea sunt, prestruxit ei quandam veluti regiam, in qua diuersans, beatam & ex omni parte felicem duceret vitam. Et ipsa est Diuinus Paradisus, Dei manibus in Edem planctatus, letitię & voluptatis omnis promptuarium. lib. 2. de fide cap.* 11. Guardate vna Regia d' vn Potentato, quanto l'arte ingegniera cerca imitar la natura per renderla oggetto della merauiglia; ma del Paradiso Terrestre Iddio medesimo si prese la

cura

cura d'adornarlo, e creouui il fior della natura per arricchirlo, il più vistoso de fiori, il più soaue de frutti, il più odoroso de gl'aromi, il più viuo delle verdure, il più delicato, e fiorito ricamo delle campagne, il più limpido dell'acque cristalline, che formauano e fiumare correnti, e fontane sempre viue; Vn Cielo sempre ridente, vn aere purissimo, e splendente, vna stagione che non sapea ne d'horrori d'inuerno, ne d'ardore d'estate, ne di siccità d'autunno, ma temperata, e sempre pacifica, con vn continuo trattenimento di musica soauissima de gl'vcelli; in somma v' era vn distillato di piaceri; e come conchiude l'istesso Santo, luogo così felice, e vago che trapassa ogni nostra intelligenza, luogo Diuino, e degna habitatione di chi era stato creato come imagine di Dio; *Vniuersæ sensibilis venustatis, & pulcritudinis superexcedens intelligentiam; Diuinus profecto locus, ac dignus eius, qui ad imaginem Dei creatus est. ibid.* Nel mezzo di questo vaghissimo giardino v'era vn'arboro bellissimo detto il legno della vita, che producea i suoi frutti, che oltre la bellezza che ricreaua la vista, e la soauità che dilettaua il gusto, hauean di speciale, come dice Agostino di bandir dall' huomo la vecchiaia, e à modo di medicina di conseruarlo incorruttibile, & immortale. *Cibus aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret & lignum vitæ ne senectus eum dissolueret; 14. de Ciuit. cap. 26.* E nel suo libro delle questioni del vecchio, e nuouo testamento dice: *Vitæ arbor, medicinę modo corruptionem hominis prohibebat.* La vecchiaia dell'huomo è originata dalla mancanza del calor naturale, che fati-

ga anche nel cibarsi dell'humor naturale, onde sempre va perdendo di forze, e debilitandosi, e seco porta tutti quei mali che sperimentano i vecchi sino à mançar del tutto, onde manca la vita. Hor il frutto dell'arbore della vita corroboraua in tal maniera il calor naturale, che nel suo lauoro mai si stancasse, perche di quel cibo ristorauasi, e prendea forze, onde sempre staua in vigore, e quelche perdea per la sua continua attione, lo riacquistaua dal beneficio di quel ristoramento; e se passauano gl' anni, la vita dell'huomo sempre era fresca, e giouanile ancora nell'apparenze esteriori. Se quel frutto di vita mantenea in vigore il calor naturale, risarciua ancora l'humor natiuo, che è il cibo che da quello si consuma, onde se dal calore si andaua diminuendo, col frutto della vita si rientigraua coll'istessa purità con cui era nato; Siche dalla conseruatione continua e del calore, e dell'humore si mantenea l'huomo incorruttibile, & immortale.

Auuerte però S. Thomaso che questa speciale virtù del legno della vita era limitata, cioè che conferiua al corpo humano l' incorrottibilità sino ad vn determinato tempo, il qual terminato, ò l'huomo senza morire sarebbe stato trasferito all'altra vita à goder per sempre la beatitudine sopranaturale, o pur bisognaua mangiar di nuouo di quel cibo vitale per acquistar nuouo vigore. *Non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere, vt daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed vsque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabilio-*

liorem effectum, vnde cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præseruabat à corruptione vsque ad determinatum tempus, quo finito, vel homo traslatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitæ. 1. p. q. 97. art. 4. Quindi si caua, che quella speciale virtù del legno della vita nel conseruare l'huomo immortale non era sopranaturale, come è la virtù ne Sagramenti di causar la gratia, ma era naturale, e à vsanza di medicina preseruatiua dalla corruttione; non si potea dir però dell'ordinarie, ma miracolosa virtù della natura. Se fusse stata virtù sopranaturale, doppo il peccato non hauerebbe cagionato l'effetto, come il Sagramento non produce la gratia in vn'anima peccatrice; ma quella virtù restò in quel legno anche doppo il peccato d'Adamo, e però Iddio pose all'ingresso del Paradiso vn Cherubino guardiano, accio non v'entrasse à mangiar di quel frutto per non farlo viuere più con vita immortale; segno, che la sudetta virtù era annessa alla natura di quel frutto.

Vicino al legno della vita, e nel mezzo del Paradiso v'era anche quell'arbore, che fù cagione, che s'introdusse nel Mondo la morte. Era l'arbore della scienza del bene, e del male. Così si chiamaua, come discorrono i Santi Dottori Agostino, e Thomaso, da quel che successe nel gustarlo contro il diuieto di Dio. Mangiato l'huomo quel pomo, aprì gl'occhi, e conobbe la differenza fra l'bene, e'l male; fra la felicitá che sin all'hora hauea goduto in riguardo della sua innocenza, e l'infelice stato che cominciaua in pena del peccato. Questa scienza da Teolo-

gi si chiama sperimentale ; perche prima del peccato l'huomo hauea la scienza discretiua del bene dal male, ma era sol specolatiua, non ancor l'hauea sperimentata nell'vna, e l'altra parte, hauea goduto il ben, ma non prouato il male, come lo sperimentò doppo il peccato, quanto fusse amaro, e doloroso da quello cagionato, Onde dice S. Thomaso ; *quia post eius esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, & inobedientiæ malum. 1. p. q. 102. art. 1.*

Di che specie fusse quell'arbore ; alcuni dicono fusse vn fico, ma è inuerisimile, perche i nostri primi Genitori doppo il peccato vergognosi di loro nudità non si sarrebbono vestiti di foglie di fico ; timorosi, che se dal gustarlo erano stati rouinati, ancor dal maneggiar le sue foglie poteano incontrar altri mali. Più probabilmente puo stimarsi con altri Autori, che fusse stato vn melo, onde è scritto ne cantici con dolorosi lamenti ; *sub arbore malo suscitaui te ; ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua. cap. 8.*

Sorgea, come narra Mosè, vn gran fiume, & correndo irrigaua il Paradiso, e da questo sboccando si diuidea in quattro fiumare dette Fisone, Geone, Tigri, & Eufrate, che corrono á portar acque á diuerse parti della terra. Delli due vltimi fiumi vi è notitia, che habbino l' origine da i monti dell' Armenia maggiore, corrono per la Mesopotania, e sboccano nel seno della Persia, Delli due primi vi è dubio ; probabilmente si puo stimare, che il fiume Fisone sia l' istesso che il Gange, famoso fiume dell'Indie,

doue

doue più in abondanza nasce l'oro ; e che il Geone sia il fiume Nilo, che passa per l'Eggitto, e va errando per tutta la terra dell'Etiopia; così son di parere i primi Dottori della Chiesa.

Se ancora vi sia il Paradiso terrestre, alcuni moderni autori dicono, che doppo il peccato d' Adamo cominciasse à perdere il suo lustro, come cosa che non hauea più à seruire, finche l' acque del diluuio il dissipasser del tutto; ma il più probabil parere sostentato da Santi Padri, con sufficiente fondamento delle sagre scritture è che ancor vi sia. Nell'Ecclesiastico si legge, che Henoc gradì à Dio, e che fusse stato trasferito al Paradiso per predicare à popoli la penitenza; *Henoch placuit Deo, & translatus est in Paradisum, vt det gentibus pœnitentiam. cap. 44.* Onde si caua, che quell' huomo famoso á Dio fedele ancor si trattenga nel Paradiso & iui facci la vita come Adamo innocente, & aspetti l'estremo giorno per opporsi à i scandali dell'Anticristo, e predicare à tutti i viuenti la penitenza; e come stima il commune de fedeli, stia in compagnia ancor d'Elia per l'istesso effetto. Così stimano ancora i Santi Padri Agostino, e Geronimo; e l' Angelico dice; *Henoch raptus est in Paradisum Terrestrem, vbi cum Elia simul creditur viuere vsque ad aduentum Antichristi.* I SS. Atanasio, Cirillo, e Basilio dicono, che nella Chiesa v'è costumanza d'orare verso l'Oriente, perche in quella parte si ritroua il Paradiso Terrestre, che è figura del Celeste. I SS. Agostino, e Teodoreto son di parere, che il Gange, il Nilo, il Tigri, l'Eufrate naschino dal fonte che sorge nel Paradiso, e che per sotterranee vie

si portino à diuersi paesi. E Agostino soggiunge, che il dubio deue solo star in che luogo, e di che qualitá sia il Paradiso Terrestre, ma che vi sia non è da porre in dubbio; *qualis, vel vbi sit Paradisus non pertinet ad fidem; vt tamen esse illum fides Christiana non dubitet cap. 23. de pecc. origi.* Bisogna dunque dire, che per prouidenza Diuina conforme l'acque del Diluuio non danneggiarono Henoc, ne anche hauessero destrutto la sua habitatione del Paradiso Terrestre; e se la scrittura dice, che dall'acque del Diluuio, *cooperti sunt omnes montes*, quelli monti però doue poteano refugiarsi gl'huomini destinati alla morte, ma non quello oue era il Paradiso incognito ad ogn'vno, e oue habitauano Henoc, &. Elia con vita immortale all'istessa maniera, come vi viuea l'innocente Adamo, e ancor coll'istessa cura, e pensier che questo ne hauea di custodirlo, onde Geronimo li chiama, *colonos Paradisi*; e in tutto quel tempo di nouecento ottanta sette anni, che non vi fù Henoc dall'esilio di Adamo, n'hebber pensiere gl'Angioli, e'l Cherubino Custode.

Questo luogo è affatto incognito, e come dice Agostino, per special Prouidenza Diuina occulto ad ogni viuente; e come aggiunge S. Tomaso, impenetrabile, perche circondato ò da inaccessibili monti, o da vn gran tratto di mare, o da luoghi impratticabili per il gran calore; *locus ille esclusus est à nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium; vel alicuius æstuose regionis, quæ pertransiri non potest. 7. p. q. 102. art. 1.* E però son fauolose quell'historie, che raccontano, che

alcuni

alcuni doppo lunghissimi viaggi impresi per inuestigar il Paradiso Terrestre, finalmente il trouassero, ma che gli fusse stato prohibito l'ingresso dall'Angelo guardiano.

CAPO XXXII

La Natura Intiera.

IN questo secondo stato di natura intiera l'huomo dice vna compita perfettione delle sue parti essentiali; vn corpo perfettamente organizzato con tutte le sue membra, e sensi, in sanità, e robustezza concernente; vn'anima con tutte le facoltà, e potenze senza macchie di colpa, senza pensione di pene, e quelche più importa con vna pace e concordia imperturbabile fra la parte superiore, & inferiore, con vna soggettione inalterabile dell' appetito sensitiuo al raggioneuole, con vna forza, e vigore nella raggione à conseruare tutto cio, che è concernente alla retta regola d'operare; e quest'vltima perfettione è quella che costituisce lo stato della natura intiera; si dice esser diuiso quel Regno, oue non regna la pace, e l'vnione; così è diuisa, e non intiera quella natura, oue le potenze son discordanti; vna vuole, l'altra ripugna, vna cerca bene di senzo, l'altra il rifiuta, l'vna asseconda i dettami dello spirito, l' altra accudisce à capricci della carne onde quella perfettione che accorda queste dissonanze, che vnisce queste riualità, renderà

vnità, e intiera la natura, dunque la nature dell'huomo hauerà lo ſtato dell'integrità, quando la parte inferiore ſarà del tutto concorde, e ſoggetta alla ragione.

Queſto è lo ſtato della natura intiera, nella cui ſola perfettione l'huomo non fú da Dio creato, ma fù onorato di maggiori doni; perche oltre i ſudetti doni, nella ſua creatione hebbe i priuilegij della giuſtitia originale, l'immortalità, tutte le ſcienze, i doni ſopranaturali, e tutto cio che habbiam detto concernente al felice ſtato dell'innocenza. Siche lo ſtato della natura intiera fù congiunto allo ſtato dell'innocenza, e l'vno, e l'altro godè Adamo, e perdè l'vna, e l'altra perfettione per il peccato, e paſsò allo ſtato lagrimeuole della natura caduta, e guaſta, in cui naſce ogn'huomo, e da queſto paſſa allo ſtato di eterna gloria, o di perpetua pena. Onde l'huomo non fù creato, ne fù mai nello ſolo ſtato della natura intiera diſopra gia deſcritto; potea però Dio crearlo in tal ſtato, onde quello ſolo fù poſſibile, ma ſin hora l' huomo non vi fù, benche ne godé vn piu felice, ma per breue tempo.

CA-

CAPO XXXIII.

La Natura Peccatrice

Disse ben Tertulliano in chiamar il peccato, *deuoratorium salutis*, perche auuelena l'anima, e ne diuora la sua eterna salute con quanto ha di bene. Lo sperimentarono i nostri primi Genitori, che in vn sol boccone di pomo vietato datoli à mangiar dal serpente d'inferno, questo si diuorò la loro innocenza, e con questa tutto il patrimonio con cui Iddio gl'arricchì di feudi di Paradiso, di baronie di Beatitudine, di ricchezze di meriti, della pretiosa porpora della giustitia originale, de i tesori inestimabili della gratia, della dote inamissibile dell'immortalità, de i priuilegij, & immunità da tutto cio che puo affliggere, e addolorare vna vita felice; perdite irreparabili, che impouerirono tutta le posterità d'Adamo, che nasce per piangere le sue sciagure, e soggetta alle pene dell'altrui peccato.

Di che specie fusse stato il peccato d'Adamo e della sua Eua, l'Angelico è di parere, che fù di superbia, e lo caua dalla tentatione, con cui il demonio gl'assalì, e trionfò di loro. *Eritis sicut Dii*, gli disse il tentator inuidioso del felice stato dell'huomo, *scientes bonum, & malum*; onde quei allettati dal poter ottener eccellenza si souran d'esser á parte della Diuinità, s'indussero à gustar del pomo; si che il motiuo di mangiarlo fù vn'appetito inordinato d'indebito honore,

che

che è vna fina superbia. Onde Iddio come se rinfacciasse ad Adamo la superba pretensione d'vscire da i termini della sua natura, gli disse; *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est, sciens bonum, & malum*. Come se gli dicesse; Tu che pretendi d'esser come Iddio, sei per la tua superbia diuentato men che huomo, perche cadesti dall'eminenza di quella felicità, in cui ti posi come huomo. Onde Agostino sopra vn tanto precipitio dice; *primos parentes rapere voluisse Diuinitatem, & perdidisse fœlicitatem. super psal.* 68.

La superbia però non inalzò tanto i nostri Genitori, che pretendessero di mutar natura, e d'huomini diuentar Dij, perche il lor peccato sarebbe stato prima d'infedeltà, che di superbia; ma pretesero d'esser Dij sol per vna similitudine, & imitatione, cioe d'hauer vna scienza conueniente alla propria natura di saper conoscere, e anteuedere il bene, e'l male che gli potea auuenire; o di poter colle forze della propria natura conseguir la beatitudine, come lo spiega Agostino; *per superbiam homo in sua potius esse, quam Dei potestate dilexit, lib. 2. cap.* 30.

Auuerte però il nostro S. Dottore, che al peccato d'Adamo vi concorsero altre specie di malitie, e deformità, cioe di gola, e d'inobedienza, ma la prima, e la radice fù la superbia; *quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ &c. 1. 2. q. 82. art. 2.* E questa è la raggione dice l'istesso Santo, perche nella Sagra Scrittura il peccato d'Adamo essen-

ſendo vno, alle volte ſi nomina in plurale. Si caua ancora della Sagra Scrittura che nel peccato d' Adamo oltre la malitia della ſuperbia vi fuſſero ancora le ſudette deformità, che più l'aggrauarono, onde nella Diuina ſentenza à tutte corriſpoſe la pena. *Quia audiſti*, diſſe Iddio, *vocem vxoris tuæ, & comediſti de ligno, ex quo præceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo.*

Quanto fuſſe graue il peccato d' Adamo, Bernardo il taſſa per grauiſſimo ſe s' attende alle ſue circoſtanze; la perſona che 'l commiſe fù Adamo, á cui niente mancaua, dice il Santo, perche la miſericordia il cuſtodiua, la verità l'inſegnaua, il regolaua la giuſtitia, la pace il defendea; habitator del Paradiſo, Signor della terra, deſtinato cittadino del Cielo, domeſtico di Dio, e fratello de beati Spiriti; Non hauea inclinatione al male, onde haueſſe hauuto à fatigar per euitarlo, ma vna grande propenſione al bene, e facilità di ſuperar ogni tentatione ſuggeritali dal demonio, e con tutti queſti priuilegij, e doni da Dio riceuuti, pur fù infedele à Dio, e diè il conſenſo al demonio tentatore. Fù grauiſſimo ancora quell' antico peccato per la rouina che cagionò non ſol ad Adamo, ma ancora á tutta la ſua poſterità; onde Bernardo chiama Adamo, & Eua non ſol noſtri genitori, ma ancora homicidi, anzi che prima di darci la vita, ci cagionaron la morte; *Sicut omnium parentes, ita omnium fuiſtis peremptores; & quod infelicius eſt, prius peremptores, quam parentes.* S. Tomaſo però dice che ſe s'attende alla ſpecie del peccato, il peccato d'Adamo non fù il più

gra-

graue; perche non fù d'odio formal di Dio, e d'infedeltà, o di bestemmia, o di disprezzo della Diuina Maestà.

Circa il serpente, che parlò ad Eua nel Paradiso Terrestre, e l'inducesse à mangiar il pomo vietato, dice S. Agostino, che fù vero serpente, e dentro di quello si pose il demonio, e per mezzo dell'organo corporeo di quell' animale formò le voci per tentare Eua. *In serpente loqutus est dæmon, vtens eo velut organo, mouensque eius naturam, eo modo quo ille mouere, & moueri illa potuit ad esprimendas verborum sonus. lib. 11. de ciuit. cap. 27.* Non si spauentò Eua alla vista del serpente, perche nello stato dell'innocenza tutti gl'animali l'eran soggetti, onde non hauea timore di riceuerne nocumento, ma al sentirlo parlare, cosa non conueniente á bruti, se non se n'atterrì, ne restò merauigliata, onde douea sospettar di qualche inganno, che in quello parlasse vn spirito, che douea giudicar non buono, mentre s'era posto dentro vn si mostruoso corpo, ma attese più alla grandezza delle promesse, che à inuestigar chi gli l'offeriua.

La perdita che Adamo fece per il suo peccato fù grande, perche al mangiar che fece di quel pomo pensando d' aggiungere alla felicità del suo stato vna nuoua inuestitura di Diuinità, s'accorse che al primo boccone non sol diuenne nudo nel corpo, onde vergognoso si vestì di frondi, ma ancor rimase fallito, e impouerito di tutto quanto hauea riceuuto in dono da Dio; si vidde spogliato della giustitia originale, della gratia santificante, della charità, del dono dell'inte-

integritá, e dell'altre virtù, e doni ſopranaturali: ſol gli laſciò Iddio la fede, e la ſperanza, e per vltimo ſcorno da Dio fù ſcacciato dal Paradiſo, e andò á mendicar dalla terra, e da i ſudori del ſuo volto come giornaliere à miſura delle ſue fatiche il ſuo vitto. Onde ſubito cominciò à ſentire in ſe gl'effetti della ſua peccaminoſa diſſobedienza; hauea egli traſgredito il Diuin precetto, onde ſi peruertì tutto l'ordine, e andò in confuſione l'interno ſuo Regno; ſi ribbellò la carne dallo ſpirito, i ſenſi tumultuarono contro la raggione, l'appetito inferiore non volle piu ſtar all'obedienza del ſuperiore: Dio ſdegnato n'hauea laſciato il gouerno, perche l'anima s'era da Dio ribellata, onde ne ſucceſſe che la carne dall'anima ſi ribellaſſe; à guiſa d'vna Republica che abbandonata dal ſuo rettore, che tenea à freno il popolo tumultuoſo, queſto ſubito dà nelle riuolutioni, e in vn viuer licentioſo, e independente.

S. Tomaſo deſcriue queſta riuolutione fra le potenze interiori del primo huomo aſſignãdone l'origine, e la raggione. *Quia tam ordinata integritas tota cauſabatur ex ſubiectione humanæ voluntatis ad Deum, conſequens fuit, vt ſubducta humana voluntate à ſubiectione diuina, deperiret illa perfecta ſubiectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam; vnde conſecutum eſt, vt homo ſentiret in inferiori appetitu ſenſibili, concupiſcentiæ, & iræ, & cæterarum paſſionum inordinatos motus, non ſecundum ordinem rationis, ſed magis ei repugnantes, & eam plerumque obnubilantes, & quaſi perturbantes; & hæc eſt repugnantia carnis ad ſpiritum. opus. 2. cap. 192.*

Hebbe

Hebbe ancora Adamo dal Giudice eterno per la sua reitá che contrasse per il peccato sentenza di morte, doue prima era immortale, e che prima di morire tirasse vna vita tormentata da i forieri della morte, da i dolori, dall' infirmitá, dall'agonie, sino che ridotta in poluere la nostra carne ritornasse a incorporarsi con quella terra, da cui hebbe l'origgine. *Quia audisti vocem vxoris tuæ, & comedisti de ligno, ex quo præceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo, in laboribus comedes cunctis diebus vitæ tuæ; in sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec reuertaris in terram, de qua sumptus es, quia puluis es, & in puluerem reuerteris.* Gen. 3. Onde nota Agostino, che la morte non ci viene come pensione, e debito della natura, ma in castigo del peccato, di cui Iddio prende vendetta con priuarci della vita. *Inter Christianos, qui veraciter catholicam fidem tenent, constare, etiam ipsam corporis mortem non contigisse nobis lege naturæ, sed merito inflictam esse lege peccati; quia peccatum vindicans Deus dixit primo homini, in quo tunc omnes eramus: terra es, & in terram ibis, lib. 13. de Ciuit. cap. 15.*

Non solo Adamo fù priuato in pena del suo peccato de i doni gratuiti, e di tutti i priuilegij che godea in riguardo della sua innocenza, ma ancora restò guasto, e ferito nelle potenze naturali, onde di lui si potea dire quel detto d'Isaia; *à planta pedis vsque ad verticem non est in eo sanitas. cap.* 1. Cominciò il suo danno dalla perdita della gratia, che è la radice d' ogni bene spirituale, e andò à terminare sino á suenargli, e indebolirli le potenze della natura. Restò debilita-

bilitato l'intelletto, e doue prima potea tutto saper, diuenne ignorante, e tardo alla cognitione delle verità; vitiata la volontà dalla malitia, onde sente ripugnanza nel voler beni honesti, sfrenato l'appetito sensitiuo in non contentarsi d'vn diletto moderato dalla raggione; e languido l'irascibile à non imprendere cose ardue, e gloriose.

D'vn Padre così impouerito noi tutti nasciam figli dishereditati d'ogni bene, che durante l'innocenza egli godé, & heredi di tutti i mali, in cui egli incorse in pena del suo peccato. Egli era il nostro capo, noi membra di questo capo, onde haueamo à seguir la sorte, e la sua fortuna o rea, o felice: se egli fusse perseuerato nell'innocenza, tutti i beni che à quella andauano annessi, ancora à noi sarebbono peruenuti, come à suoi descendenti in linea di sangue; ma perche egli scialacquò tutto il patrimonio, di cui Iddio l'hauea dotato, restò affatto fallito, però noi nasciamo alle miserie, e peccatori del suo peccato; onde piangendo Bernardo sopra le nostre disgratie dice; *Cecidimus omnes in Adamo simul in lutum & super aceruum lapidum; vnde & coinquinati sumus originali culpa, sed & collisi, & confracti, & in omnibus viribus grauiter vulnerati.*

Fù la perdita più grande per noi, che per Adamo; perche Iddio per sua misericordia non l'abandonò affatto, ma volle richiamarlo à se per la penitenza, e però gli lasciò vna porta aperta per potersi aiutare, e ritornarli in gratia, non però nel riacquisto della perduta felicità: onde gli lasciò vna picciola portione del suo bene

bene spirituale, e fù la fede, e la speranza: con quella mai si partì dalla vera credenza, & adoratione del suo Iddio, e con questa sperava che se per il suo peccato era stato scacciato da vn Terrestre Paradiso, per la penitenza potea ottenere il Celeste. Noi pero nasciam senza queste virtù teologali, perche le perdemmo per il peccato d'Adamo, il quale se per se non le perdè, l'ha perdute per i suoi posteri; le possiam però ricuperare, per dono d'Iddio e per la gratia, che ci vien data in riguardo di Christo.

CAPO XXXIV.

La Natura Riparata

SE Adamo colla sua caduta rouinò la natura humana, e'l demonio con suggerirgli, pensieri di superbia gli diè la spinta, Christo colla sua morte la ristorò, e col suo valor la riparò, che non restasse del tutto disfatta; onde per bocca del Profeta Osea minacciò la morte, e l'inferno, che pensauano hauer trionfato della misera humanità. O *mors ero mors tua, morsus tuus ero inferne. cap.* 13. Si che se in Adamo, come dice l'Apostolo, tutti siam morti, in Christo risorgiamo à nuoua, e più perfetta vita. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes viuificabuntur.* 1. *ad Corinth.* 15. Come Christo riparasse la natura humana, la solleuasse dal peccato, e con quanti doni la decorasse, n'habbiam tratta-

to

to à parte in vn libro intitolato, il Mondo riformato nella passione del Redentore, onde qui breuemente discorreremo d'alcune cose concernenti alla materia.

Il primo à sperimentare il valore, e l'efficacia del sangue di Christo riparatore delle rouine d'Adamo, dice S. Epifanio, fù l'istesso Adamo, onde fú misterioso, che Adamo fusse sepolto nell'istesso monte, oue morì Christo, acciò sopra le sue ossa scorresse il suo sangue, e ne sentissero il giouamento, L'esperimentarono, dice S. Atanasio, perche alla risurrettione di Christo, ancora con lui risorse Adamo; e aggiunge Agostino, che quasi tutta la Chiesa crede, che Christo scendendo vittorioso al Limbo, oue lo stauano aspettando tutti i Santi Padri, il primo ed esser liberato fù Adamo, come Patriarca dell'humana generatione. E conchiude S. Hilario in asserir, che Adamo per i meriti di Christo giá glorioso si ritroua in Cielo. *Adam in Christo glorificatus est; in psal.* 119. Ma S. Gregorio, come sommo Pontefice, à cui tocca far diligente esame della vita de Santi per canonizzarli, diede la sentenza, che Adamo per la penitenza, che fè del suo peccato, ritornò alla vita. *Adam per penitentiam ad vitam rediit lib. 6. epist.* 31. Ma sopra tutto v'è l' oracolo dello Spirito Santo à fauor d'Adamo, che nella Sapienza al 9. così dice. *Per sapientiam Sancti sunt quicumque placuerunt tibi Domine à principio. Hæc illum, qui primus formatus est à Deo Pater orbis terrarum; cum solus esset creatus, custodiuit, & eduxit illum à delicto suo.*

Quelche s'è detto á fauor d'Adamo, si deue

ancora dir d'Eua nostra cõmune Madre; dice il Nazianzeno, l'vno, e l'altra ingannò il serpente, l'vno, e l'altra saluò Christo colla sua passione. *Vtrumque serpens decepit, vtrumq; Christus passione sua salute donauit. Orat.* 31. E veramente così conueniua, che il primo huomo, e la prima donna creati immediatamente dalla mano di Dio stessero nel Cielo *ad perpetuam memoriam* delle prime opere vscite dalla destra dell'Onnipotente, e che se Christo venne per trionfare dell'antico serpente, cauasse dalle fauci quei, che egli ingannò colle sue mensogne.

Ma perche Iddio ammise alla penitenza, e di nuouo alla sua gratia l'huomo peccatore, e non l'Angelo preuaricante, atteso che l'vno, e l'altro potea con facilità vitar il peccato, peccò di superbia, e fù da Dio honorato con amplissimi doni, e priuilegij? Risponde S. Gregorio, che l'vno, e l'altro peccò di superbia, ma l'huomo per debolezza della sua carne, e l' Angiolo essendo tutto spirito, e fortezza non cascò per fiacchezza, onde di quello Iddio si mosse à compassione, e questo disgratiò in eterno. *Duas ad intelligendum creaturas Deus fecerat, angelicam videlicet, & humanam, vtramque vero superbia percussit, sed vna tegmen carnis habuit, alia vero nihil infirmum de carne gestauit. Misertus ergo Creator, illam ad se debuit reducere, quem in perpetratione culpæ & infirmitate aliquid constat habuisse, & eo amplius debuit apostatam Angelum repellere, qui cum à persistendi fortitudine corruit, nihil infirmitatis ex carne gestauit. lib. 4. moral. cap. 9.*

Restò più confuso il demonio, che pensò hauer abbattuta affatto l'humana natura, quando

la vidde da vn riparatore Diuino esaltata à tanta altazza, che non potè piu sublimarsi, vnita colla Diuinità, ad essere vna persona con Dio; e questo huomo Diuino sottentrare in luogo d'Adamo, ma con maggiore vantaggio, ad esser capo vniuersale, da cui à tutti gl'huomini, come sue membra descendesse la vita della gratia, ma con maggior abondanza, gia perduta in Adamo peccatore, come l'attesta l'istesso Redentore; *ego veni vt vitam habeant, & abundantius habeant, Ioan. 10.*

Bilanciando Bernardo la perdita, che facemmo in Adamo, e Eua con gl'acquisti, che habbiã fatto in Christo, e Maria, dice, che non solo sono state rifatte le perdite, ma ancora nella morte di Christo sian restati heredi di piu ricca heredità di quella che perdemmo nel fallimento d'Adamo. E vero che in quello restammo spropriati del ricco patrimonio della gratia, ma hora se sapren ben trafficare col sangue del Redẽtore, ne potremo acquistare delli maggiori. *Vehementer nobis vir vnus, & mulier vna nocuere, sed gratias Deo, per vnum nihilominus virum, & mulierem vnam, omnia restaurantur, nec sinè magno fœnore gratiarum: neque enim sicut delictum, ita & donum, sed excedit damni æstimationem beneficii magnitudo, sic nimirum prudentissimus, & clementissimus Artifex quod quassatum fuerat, non confregit, sed vtilius omnino refecit, vt nobis nouum formaret Adam ex veteri, & Euam transfunderet in Mariam.* Se in Adamo perdemmo la gratia santificante, nelle piaghe del Redentore ne habbiamo di quella l'aquedotti, nel suo sangue le miniere. Se sul volto ci furono chiuse

le porte del Paradiso Terrestre, Christo ci spalancò le porte del Celeste; se ci fù accortata la vita, per Christo quella se c'è resa la via scortatoia per giungere piu presto ad vna vita eterna, e beata; se habbiam sperduta la via per ritrouar il legno della vita, in cui haueuamo gl'antidoti contro la morte, nella Croce di Christo, come da vn legno di vera vita possiam raccorre i frutti preseruatiui dalle corruttioni dell'anima. Se nel peccato d'Adamo contrassimo vn debito infinito, Christo per noi il pagò à tutto rigor di giustia, e ci lasciò il patrimonio de suoi meriti, onde possiam pagarne de gl'altri. Se nella caduta d'Adamo restammo languidi, e deboli al ben oprare, Christo c'inuigorì à tal segno, che coll' Apostolo possiam dire, *Omnia possum in eo, qui me confortat*; e siam di forza incontrastabile, perche participata dalla sua, onde egli si dichiara vite, noi suoi palmiti; *Ego sum vitis vera, vos palmites*. Se il serpente d'inferno trionfò d'Adamo, e soggettò alla sua tirannia la sua posterità, Christo li fiaccò l'altiero capo, il disarmò di potenza, e armò noi di tal potere, che con vn segno di croce, lo facciam rintanare nell'abisso, onde disse à gl'Apostoli, e à tutti i suoi fedeli, *ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes, & scorpiones, & super omnem virtutem inimici, & nihil vobis nocebit*, Luc. 10. E veramente così conueniua, che se fusse perseuerata l'innocenza in Adamo haueriamo goduti grandi priuilegij, hora li godiamo maggiori in riguardo di Christo Redentore, e riparatore delle rouine, che ci vennero dal peccato; e però conchiude l'Angelico Dottore sopra le parole di Christo, *Ego veni vt*

vitam

vitam habeant, & abundantius habeant; che sono piu grandiosi i meriti de gl' huomini doppo il peccato d'Adamo, che i meriti di quelli, che hauesser perseuerato nell'innocenza; *Maiora sunt merita hominum nunc quam si Adam non peccasset*. E però Gregorio in questo senso chiamò felice la colpa d'Adamo, perche per suo motiuo vennero tanti doni all' human genere nella persona del Redentore.

La differenza fra la gratia che era nell'huomo nello stato dell'innocenza, e quella che à noi si dona nello stato della natura ristaurata, é che quella si dicea gratia di sanità, perche in Adamo conseruaua la Santità, e l'innocenza che conferiscono all'anima la sanità spirituale, e son principij, e caparra di salute eterna; e questa si dice medicinale, perche da varie infirmità, e ferite originate dal peccato originale, e personale, ci medica, e ci risana; e perche Christo protomedico di Paradiso ce ne portò le ricette, si chiama ancora gratia di Christo. Ma come dice S. Tomaso, questa gratia medicinale non ci ritorna in perfetta salute in questa vita, ce la darà nell'altra, e quando sarem giunti alla patria del Paradiso; perche benche per la gratia, che riceuiam per Christo restiam sanati nella mente, e nell'anima, ci resta ancora la debolezza nella carne, onde questa non riman soggetta, & obediente all'imperio della raggione, ma sempre renitente alle sue leggi; *licet natura humana per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio, & infectio quantum ad carnem, per quam seruit legi peccati, vt dicitur ad Rom. 7. hic quæ.* 109. *art.* 9. E ci resta ancora,

cora, come segue à dire l'istesso S. Dottore nell' intelletto vn'oscurità, e vn'ignoranza, onde quando preghiamo la Diuina clemenza, per riceuer qualche fauore, non sappiam se sia conueniente al nostro bene, e conforme alla diuina volontà. *Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam, vt etiam dicitur ad Roman. 8. quid oremus sicut oportet nescimus.*

Ma che non resti ancora sanata la carne, onde sta sempre in discordia collo spirito, benche sia in pena dell'antico peccato, pur à noi serue per cagione di meriti esorbitanti, e di aggiungere sempre via più nuoue gioie alla pretiosa corona riserbataci nel Cielo, qual fortuna non hauea l'huomo nello stato dell' innocenza, perche seruendoci della medema gratia per dar vigore, e forza all'anima di trionfare sopra l' alterigia della carne, d'abbassare, e tirare al douere la plebaglia de sensi, è vn accumulare ricchezze de meriti, è vn tesoreggiar per il Paradiso. E questi sono i tiri della maestra mano dell' Onnipotente, cauar dal male il nostro bene, e dall' istesso trabocco, in cui il demonio ci fe cadere, dalla mano di Dio solleuati, n'vsciam più gloriosi. E però il Concilio Tridentino definisce *sess.5.cap.5.* che nel battesimo benche restiamo affatto mondati dalla macchia del peccato originale, ci resta però la concupiscenza, e 'l fomite del peccato, ma à fin di combattere, e trionfare, e come l'Apostolo dice, per riceuer la corona doppo vn legitimo combattimento.

Lutero, e Caluino heresiarchi assegnauano vna differenza fra la gratia di sanità, e medici-

nale,

nale, che a quella potea l'huomo resistere se vole a, onde de quella non gli veniua violentata la libertà, ma da questa vien sforzata, e necessitata la volontà al consenso, e però non dependa dall nostro arbitrio di potersene seruire, o rifiutarla. A questi vien serrata la bocca infame dal Concilio Tridentino con vn fulmine di scomunica. *Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum &c. non posse dissentire si velit, anathema sit. sess. 6. can. 4.* E l'Angelico spiega il modo come si concorda coll'efficacia della Diuina gratia la nostra libertà, cioè che la gratia s'accomoda alla natura à cui si concede, che se quella é libera, liberamente fà quell'operatione, a cui è ordinata la gratia. *Deus mouet omnia secũdum modum eorum, & ideo Diuina motio à quibusdam participatur cum necessitate; à natura autem rationali cum libertate, propter hoc, quod virtus rationalis se habet ad opposita; & ideo sic Deus mouet mentem humanam ad bonum quod tamen potest huic motioni resistere: quod lib. 1. art. 7.* Si che il preuenirci, e 'l mouerci all' operationi tocca à Dio come causa vniuersale, e primo mouente, il consentire, o dissentire depende dal nostro arbitrio.

Giansenio assegna altra differenza, tra la gratia della sanità data al primo huomo, e à gl'Angioli, e la medicinale, & è che quella non mouea la volontà, ma da essa aspettaua il moto, e la determinatione per operare; e questa moue e applica il nostro libero arbitrio al bene, ma il nostro Angelico Dottore vuole la gratia da se efficace, e necessaria in mouere all'operationi ancora nella natura humana nello stato dell'in-

nocenza: *Natura hominis potest dupliciter considerari, vno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum, alio modo secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis; secundum autem vtrumque statum natura humana indiget auxilio diuino ad faciendum, vel volendum quodcumque bonum sicut primo mouente* 12.*q*.109.*art*.2. Onde nella necessità della gratia preueniente, e mouente ad ogn' attione non v'è differenza tra la gratia della sanità data ad Adamo nello stato dell'innocenza, e la gratia medicinale data in riguardo di Christo a gl'huomini doppo il peccato. Ma la differenza sta in questo, che la gratia della sanità era necessaria per vno sol capo, cioe per la subordinatione, e dependenza d'ogni creatura da Dio specialmente nell'operationi sopranaturali; ma la gratia medicinale oltre il sudetto motiuo è necessaria ancora per la debolezza, e corruttione della natura, che restò infettata dal peccato d'Adamo, onde ha bisogno di vigore nelle sue debolezze, e di medicina per le sue infettioni. Questo motiuo della necessità della gratia non era nell'huomo nello stato dell'innocenza, che godea vna perfetta sanità, onde non hauea bisogno di rimedio medicinale.

CA-

CAPO XXXV.

La Pura Natura

LA pura natura esigge tutto cio che la costituisce, e quelche è annesso a suoi principij, e da Dio tutto il bisogneuole per operare, & esclude tutto cio, che gl'è indebito ò di bene, o di male, onde non dice ne colpa originale, ne reato di pena che á quella corrisponde; nascerebbe però soggetta alle debolezze, e infirmità del corpo, e dell'anima, qual per la sua natural fragilità, & vso di libertà potrebbe cader ne peccati; ne direbbe quelle perfettioni, che spettano alla gratia, che come dono gratioso non è douuto alla natura; Siche in questo stato la natura dice due cose, natura, e puritá; come natura include i suoi principij essentiali, e le proprietá à questi concernenti; come pura, niuna cosa esigge, che non gli si deue, e sono tutti i doni gratiosi in ordine al fine sopranaturale, e quei priuilegij che perfettionano dentro i termini della natura, come sono i doni dell'integrità, e dell'immortalitá.

Dalla descrittione di questo stato si caua che mai in quello vi fù la natura humana, perche tutti gl'huomini, come ancora gl' Angioli furō da Dio creati in ordine á poter ottener il fine sopranaturale dell'eterna beatitudine, dono che non si deue alla natura, ma effetto della somma liberalità del Creatore; e in ordine à questo eminente fine da Dio furon creati i nostri primi Genitori, e gl'Angioli colla gratia santificante, che

che é necessaria per esercitarsi nell' operationi sopranaturali,e meritorie di vita eterna,e l'huomo nello stato della natura riparata la riceue in riguardo de meriti di Christo per poter ottener l'istesso fine sopranaturale; si che l' huomo mai fù nello stato della pura natura, che non sarebbe ordinata alla beatitudine come fine non douutogli, ne perfettionata da i doni della gratia, che sono fuori, e sopra l'esiggenze della natura.

Sol resta à vedere se almen Dio potea crear l' huomo nello stato di pura natura senza ordinarlo al fin sopranaturale,e spogliato di tutti i doni gratiosi,e indebiti alla natura.Certo è che potea farlo di potenza assoluta,e straordinaria,per cui non viene astretto à niuna legge,perche egli nõ è obligato à dar i suoi doni,che son pure gratie, e però indebite alla natura; sol si riduce la difficultà, se Iddio potea farlo secondo la sua potenza ordinaria, con cui opera, e perfettiona le creature à misura della loro inclinatione naturale.

Giansenio dice,che Iddio secondo la legge ordinaria della sua sapienza con cui attende alla connaturalità,alla decenza,congruenza,& equità,non puo creare l'huomo nello stato della pura natura,onde se l'huomo fusse nato innocente senza la colpa originale, Dio attendẽdo alla legge dell'equità gl'hauerebbe concesso i doni della sua gratia,e ordinatolo al fine sopranaturale,e datogli gl'istessi priuilegij, che diede ad Adamo dell'integrità, & immortalità; e à così fauorirlo nõ sarebbe stato astretto da i doueri della giustitia esatti dalla natura humana,che non ha ius à i doni della gratia,ma dalla sua sapienza, e dalla

con-

congruenza,con cui deue giudicare non douersi negare le sue gratie ad vna natura innocente, e nata senza colpa originale;e pero soggiunge che Adamo fusse stato da Dio creato con tanti doni, e priuilegij, perche fù creato innocēte,e supposta la sua innocenza Dio, nō potea crearlo senza i doni con cui il creò,onde chiama connaturale ad Adamo innocente quel felice stato. All'apparenza par che Giansenio parli bene, ma chi penetra il fondo della verità,come il penetra l'Angelico Dottore,dirà che Iddio potea crear Adamo,e la sua posterità nello stato di pura natura auanti il peccato, e potea negargli i doni della sua gratia,e tutti quei priuilegij, che gli diede per sua pura liberalità. *Carentia Diuinæ visionis*, dice il S. Dottore,*dupliciter conuenit alicui, vno modo sic quod non habeat in se vnde possit ad diuinam visionem peruenire;& sic carentia Diuinæ visionis competeret ei, qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato; sic etiam carentia Diuinæ visionis non esset pœna sed defectus consequens omnem naturam creatam, q. 4. de malo art.* 1. Non puo esser connaturale cioche è semplicemente gratuito dono di Dio; in niuna maniera puo esigersi dalla natura dell' huomo ciò che non se gli deue; benche l'huomo nello stato della pura natura nō fosse infettato dalla pestifera macchia del peccato,pur restarebbe fra i termini del naturale,che non puo hauer pretendenza alle perfettioni sopranaturali, come son la gratia santificante, e la Diuina visione. Nasca la creatura in qualsiuoglia stato, e senza peccato, per origine di creatione nasce serua del Creatore, e la serua non puo pretendere sopra l'heredità del Padro-

ne benche nasca innocente di qualsiuoglia colpa, onde l'humana natura creata nella purità di sua natura, e pura dá ogni colpa non potea esiggere i doni della gratia, e la visione beata, che sono la diuina heredità. Sol la serua potrebbe per gratia, e per mera liberalitá del Padrone esser dichiarata figlia adottiua, e così hauer sopra la sua hereditá pretensione non fondata sopra la nascita, e la sua natura, ma sopra la gratuita elettione di quello, e se il Padrone nõ la fauorisce dell'adottiua filiatione, per nessun motiuo potrebbe di quello querelarsi. Così se Iddio non dichiarasse l'huomo creato nella purità della sua natura figlio adottiuo colla concessione della sua gratia, e con destinarlo alla gloria, che ẽ la sua heredità, quello non potrebbe dar nelle querele, ne tacciar la Diuina sapienza, che non ordinasse le cose secondo il douere non fondato nella giustitia, e sua natura, ma nell'innocenza, e sua capacità di poter godere della diuina heredità. Questa priuatione però della gratia, e della visione beata nell'huomo creato ne suoi puri naturali, come nota S. Tomaso, non sarebbe pena, perche in quello non si supponerebbe peccato, che l'esiggesse, ma sol direbbesi difetto della natura, perche ogni natura creata non esigge perfettione sopranaturale; *Sic carentia diuinæ visionis non esset pæna, sed defectus consequens omnem naturam creatam.*

Coll'istessa raggione detta di sopra l'Angelico Dottore mostra che se Iddio hauesse creato l'huomo nello stato di pura natura benche innocente, potea negargli i doni dell'immortalità, e del totale imperio della ragione sopra la parte in-

inferiore, perche questi doni non sono douuti alla conditione naturale dell'humana natura, onde potea crearlo soggetto alla morte, e alle contrarietà della carne contro lo spirito. *Poterat Deus á principio, quando hominem condidit, etiã alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditione suæ naturæ relinqueret, vt scilicet mortalis, & passibilis esset, & pugnam concupiscentiæ ad rationem sentiens; in quo nihil naturæ humanę derogaretur, quia hoc ex principijs naturæ consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpæ, aut pœnæ habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset; in 2. dist.* 31. L'integrità della natura, e la perfetta obedienza dell' appetito sensitiuo alla raggione non è perfettione connaturale, e douuta all'huomo, anzi l' opposto è defetto annesso alla sua natura, che è composta di parti contrarie, e fra di loro discordanti, l'vna rationale, & è compagna dello spirito, l'altra sensitiua, e risiede nella carne, l'vna inclina, e appetisce vn bene honesto, e conforme alla raggione, l'altra vn diletto di senso, marcio, e corruttibile, e per ordinario contrario alle leggi della conuenienza, dal che ne nasce la continua guerra dell'vna parte contro dell'altra. Onde se Iddio hauesse creato l'huomo soggetto á questi difetti non sarebbe vscito da i termini della sua natura, che essentialmente é difettuosa, ne hauerebbe fatto cosa contraria alla sua Sapienza, e Giustitia, che è di creare le cose in quella misura di perfettione, che ricerca la lor conditione, e natura. Ma questa ribellione della carne contro lo spirito in quell'huomo, che sarebbe stato creato nella

pu-

pura natura, non sarebbe stata pena del peccato precedente, ma difetto sol di natura.

All'istessa maniera diciam del dono dell'immortalità, che non è perfettione douuta alla natura humana, onde in Adamo innocente, dice Agostino, fù puro beneficio del suo Creatore, perche in vigor della sua natura era mortale; *Mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris; lib. 2. de Gen. s. cap. 15*; e però come dice l'istesso S. Dottore, il poter non morire lo riceuea dal cibarsi dal legno della vita; *posse non mori prestabatur Adamo de ligno vitæ, non de cõstitutione naturæ; ibid.* E questo legno di vita era il remedio per soccorrere al defetto natural della natura humana, qual perche è composta d'anima, e di materia, che mai satiandosi della forma presente, dà luoco alle contrarie qualità, e alterationi corruttiue, onde ne succeda la morte, e la dissolutione del cõposto. E però se hauesse Iddio creato l'huomo mortale nello stato della pura natura non hauerebbe fatto cosa contro la sua natura, ne in pregiuditio della sua Giustitia, e Sapienza, benche nell'huomo non fusse stato peccato originale.

Ma se l'huomo fosse stato creato nello stato della natura, e in questo passibile, e mortale, che sorte gli sarebbe toccata doppò la morte, supposto che Iddio non l'hauesse ordinato al fin dell'eterna beatitudine? Alcuni autori dicono, che in caso della creatione dell'huomo nella pura natura, non vi sarebbe stata la futura resurrettione de morti, onde il corpo tornarebbe in terra, ne altra sorte gli toccarebbe, e l'anima sola secondo l'attioni passate buone, o ree, o dannata, o in qual-

che

che luoco beata con beatitudine naturale. Altri dicono, che vi sarebbe stata la risurrettione, e 'l corpo hauerebbe seguita la sorte dell'anima. Di cio niente puo dirsi di certo, perche nel caso della pura natura Iddio colla sua sauijssima prouidenza hauerebbe determinato ogni cosa.

Gia spiegato habbiamo i cinque stati, in cui l'huomo o v'è, o vi fù, o vi potea essere. Nello stato dell'innocenza vi fù vn sol huomo e vna sola donna, ma per breuissimo tempo, perche per assaggiare vn sol pomo vietato perderono vn Paradiso in terra, e tutti i priuilegij di quel felicissimo stato; lo stato dell' integrità fu vnito à quel dell'innocenza; Lo stato della guasta natura, e corrotta per il peccato durò sino alla venuta del Redẽtore, e l'eterna beatitudine staua sequestrata dalla diuina Giustitia, che dimãdaua la sodisfatione, e'l risarcimento del suo honore offeso, ne vi era chi potea risarcirlo à tutto rigore, onde Christo col suo sangue, e colla sua morte pagò il debito dell'humana generatione, e furono aperte le porte del Paradiso; e comincio il quarto stato della natura riparata colla gratia medicinale, che in riguardo di Christo riparatore, ci si concede per rimedio del nostro male. Lo quinto stato della natura pura mai vi fù, ma vi potea essere, e in quello potea crearsi l'huomo, come gia habbiam detto. Questi cinque stati sono per l'huomo viatore, vi è ancora il sesto, che è della Patria, o dell'inferno à cui è indrizzato il viaggio de i peregrini di questa terra, ma se falliremo la strada additataci da Christo, non giũgeremo alla Patria, ma esiliati sarem per sempre all' inferno.

IL FINE

TAVOLA DE CAPITOLI.